Ansī, Abdallāh Ibn-Zaid al-

al- Mahaa al-baidā fī usūl ad-dīn - BSB Cod.arab. 1273

Madīnat Sada 1242 [640 H]

الجزء الثاني من كتاب

المحجة البيضا في اصول الدين

تصنيف الفقيه الأوحد الامام العالم الزاهد حسام الدين تاج العلما

عمدة الاصوليين جمال المرشدين المتحدين ابي محمد عبد الله بن زيد بن احمد العنسي المذحجي

أطال الله بقاه ✿ وجعل الجنة حضره ومثواه ✿

الحمد لله على ما نعمه

أعلاها الله واسماها ✿

والحمد لله وحده وصلواته على رسوله محمد واله وسلامه

بسم الله الرحمن الرحيم والحمد لله وبه نستعين

الكلام في المصالح

اعلم أن الناس اختلفوا في المصالح في وجوبها على الله تعالى وفي كثير من احكامها والاحكام المتعلقة بها وفي نفسها على وجه مفصل ما هو يتبين عما هو مصلحة فينبغي ان نتكلم في جميع ذلك على التفصيل واعلم ان المصالح على ضربين مصالح الدنيا ومصالح الدين ونحن نتكلم في كل واحد من هذين القسمين على سبيل التفصيل فان بتمام الكلام فيهما يتم الكلام في المصالح على الاطلاق والله الهادي.

القسم الاول من المصالح

وهو المصالح الدنياوية والكلام فيها يقع في اربعة مواضع احدها في حقيقة المصالح الدنياوية وثانيها في حكاية المذهب وذكر الخلاف وثالثها في الدليل على صحة ما ذهبنا اليه وفساد ما ذهب اليه المخالف ورابعها في شبه المخالفين والجواب عنها. أما الموضع الاول وهو في حقيقة المصالح الدنياوية فهي المنافع التي لا مشقة فيها ولا وجه من وجوه القبح وهي مفعولة في دار التكليف عارية عن الدعاء والصرف فيما يتناوله التكليف. ومثال ذلك ان يعلم الله تعالى انه ان رزق زيدا مالا انتفع به زيد ولم ينتفع هو ولا غيره بذلك في دين ولا دنيا وليس هو داع له الى فعل واجب ولا صارف عن فعل قبيح فيكون مصلحة دنيوية فهذه هي المصالح الدنياوية عند اهل الاصطلاح وان كان اهل اللغة يستعملون المصلحة في كل منفعة قبيحة او حسنة ولا يعتبرون ما ذكرناه من الشرائط. واما الموضع الثاني وهو في حكاية المذهب وذكر الخلاف فاعلم ان الناس اختلفوا في وجوب ذلك فذهب الشيخ ابو علي وابو هاشم وقاضي القضاة وغيرهم من شيوخنا الى ان الاصلح من ذلك غير واجب عليه تعالى وهذا هو الصحيح. وذهب الشيخ ابو الحسين البصري الى انه يجب من جهة الداعي اذا كان ما زاد على ذلك القدر مفسدة الى ما لا يتناهى.

فان لم يكن معسنه لم يجب من جهة الدواعي لان ذلك كالصارف فقد يعطيه وقد لا يعطيه عز وجل
وذهب اصحاب الاصلح الى وجوبه على الله تعالى وهم الشيخ ابو القسم الكعبي وسائر اصحابه من البغداديين
ولقد طال الكلام من الشيوخ في الاصلح واكثروا الالزامات من البصريين لاصحاب الاصلح والزموا
كثيرا منها واجمعوا ان كل نفع خالص ولا وجه فيه قبح فهو واجب عليه تعالى وادخلوا لذلك عليه ابتدا
الخلق وابتدا التكليف لانه اصلح . واختلفوا فيما بينهم من يسوي بين الفاعلين في وجوب الاصلح عليه عند
حصول هذا الوجه وقال بان العباد يجب عليهم الاصلح فالزموا وجوب التفضل في الشاهد وقالوا ان
الذم على تركه مستحق وان بعض عن الذم على ترك الواجب . وقال بعضهم لا يجب في الشاهد بل في
البارى تعالى لان العطية لا تضره والمنع لا يسعده خلاف الشاهد فان المنع ربما كان اصلح له ثم
منهم من اوجب النوافل لانها اصلح . ومنهم من قال هاهنا صلاح اخر وان لا يجب النافلة ومنهم
من قال فعلها وتركها مستوي في الصلاح قبحه . وزعموا في العقاب انه اصلح من العفو ولهذا قالوا
يجب العقاب ولم يوجبوا الثواب لانه اصلح واخر للمكلف ان لا يجب . ولما الزموا قبح تكليف
من المعلوم انه يعصي قالوا يجب تكليفه لانه اصلح لمن يعلم انه لا يعصي اذ لو تصور انه لا يعرف الا من
اهل الجنة لعزاه ذلك بالمعاصي ولابد ان يكون في المكلفين من يدخل النار لانه ازجر . وذكر الشيخ ابو علي
ان مذهبهم في الاصلح غلط وانه يودي الى الخطأ الذي يبلغ بهم الكفر . وذكر قاضي القضاة انه لم
يرد بذلك تكفيرهم لان الكفر لا يثبت بالالزام الا اذا التزم المخالف عين ما هو كفر فاما اذا اطلق
الخلاص من ذلك فلا كفر وما من مذهب خطأ وان صغر الا ويلزم عليه الكفر ولا يلزم صاحبه
حتى يلتزم الكفر وسنتبين الكلام في الكفر ان شا الله تعالى ويمكن ان نخرج بهذا الخلاف الظاهر
الجلي الطويل العريض على انه خلاف في عبارة واذا امكن ذلك قالوا فما في المعنى احسن وان كان

به تجهيل الشيوخ العدلية والتوحيد حيث دارت رؤوسهم في الجدال واظهار الخلاف فيما يرجع
الخلاف فيه الى عبارة ونبين الاصول من ذلك ان شاء الله تعالى • واما الموضع الثالث
وهو في الدليل على صحة ما ذهبنا اليه وفساد ما ذهب اليه المخالف فالذي يدل على ذلك وجوه ذكرها
شيوخنا منها ان القول بوجوبه يؤدي الى المحال وذلك لا يجوز وهذه الدلالة مبنية على اصلين
اما الاصل الاول فالذي يدل عليه انه لو وجب عليه اعطاء ذلك المال لم يخل اما ان يجب عليه • ما
يشاركه في وجه الوجوب اولا والثاني محال لان ذلك يؤدي الى ان يختص الفعل بالوجه الذي
لاجله يجب ثم لا يجب وذلك يعود على وجوبه لاجل ذلك الوجه بالنقض والابطال • وان وجب
عليه تعالى ما يشاركه في وجه الوجوب لم يخل اذا ما يشاركه في ذلك ما لا يتناهى بان يكون في ذلك منفعة
ولا مضرة فيه على احد ولا وجه من وجوه القبح • اما ان يفعله تعالى وهذا محال لان ايجاد ما لا يتناهى
محال • واما ان لا يفعله تعالى وهذا محال لان الاخلال منه بالواجب محال لانه قبيح والله تعالى
لا يصدر منه القبيح فثبت الاصل الاول وهو انه يؤدي الى المحال • واما الاصل الثاني وهو ان ذلك
لا يجوز فالذي يدل عليه ان في صحته صحة المحال وفي وجوبه وجوب المحال وذلك يعلم خلافه
ضرورة • ومنها ان يورد هذه الدلالة على وجه اخر وبيانه ان القول بالاصلح يعود على
اصل وجوبه بالنقض والابطال لانه لو وجب الاصلح لوجب ان يوجد تعالى لنا من الشهوات اضعاف
ما اوجده اما الى مشتهيات كثيرة واما الى مدرك واحد يتزايد بذلك لذاتنا فانها انما تزداد
بتزايد الشهوات وما من حد يبلغ اليه من الشهوات الا وما زاد عليه انفع لنا واصلح الى ما لا
يتناهى ووجود ما لا يتناهى محال فاختصاصه بوجه الوجوب محال فان وجوب المستحيل محال
فهذا ادى القول بالاصلح الى ان لا يجب الاصلح وكل قول ثبوته امر ادى ان يعود على اصل ثبوتها بالنقض

والابطال فانه يجب ان يكون باطلًا لانه اذا صح بطل واذا بطل لم يصح بطل فانه لا وابطه
من الصحيح والفاسد . ومنها انه لو وجب الاصلح لكونه انفع مع تعريه عن وجوه القبح لوجب
علينا الانتفاع بالمباحات لانها انفع لنا واصلح وذلك محال لانه يخرج المباح عن كونه مباحًا ويقضي
بانه لا مباح في افعالنا وذلك محال فان المباح احد اقسام الافعال التي يفعلها العباد
وايضا فهذا لو وجب علينا طلب المنافع ومعلوم انه لا يجب من طلب المنافع الا ما كان فيه
دفع ضرر فلم يصح ما قالوه . ومنها انه لو وجب الاصلح على الله تعالى للعباد لوجب علينا ان ننعم
على المحتاج وان نتفضل على الفقير وان نبذل نفائس الاموال في الهبات والعطايا والصدقات
لان ذلك انفع له ولا مضرة علينا فيه وليس فيه وجه من وجوه القبح وذلك يخرج التفضل عن
كونه تفضلًا وليس لهم ان يقولوا ان فيه مضرة على فاعله او مشقة والحكيم لا يلزم من حق الواجب ان
لا يكون فيه مشقة ولان ما يقابله من الثواب اصلح واعظم ولانه لو خرج عن كونه واجبًا لاجل ما
فيه من المشقة لوجب ان لا يجب شيء الا على الله تعالى ومعلوم خلاف ذلك . ومنها انه لو
وجب الاصلح لوجب علينا النوافل لانها اصلح لما فيها من عظيم الثواب ومعلوم انها لا تجب فان الامة
قد اجمعت على خلاف ذلك من خلاف المخالف اذ هما قسمان واحد غير واجب وان كان يستحق عليها عظيم
الثواب . ومنها قول شيوخنا لو كان الاصلح واجبًا لما قدر تعالى على ان يتفضل علينا لانه
ما من تفضل علينا الا وهو اصلح فيختص بصفة الوجوب ويكون واجبًا عليه تعالى ولا يكون قادرًا
على التفضل اصلًا عند اصحاب الاصلح الا ان ينتقلوا عن هذا المذهب . والوجوه التي ذكرها
شيوخنا عليهم كثيرة جدًا وليس فيها وجه الا وقد اعترضه القوم وعارضوا ذلك الاعتراض
على ما ننبه في الموضع الرابع . واقوى ما احتج به في الوجوب ان يقال لو وجب عليه تعالى

شي من افعاله لكان له وجه وجوب في الفعل وذلك لا يجوز • وهذه الدلالة مبنية على اصلين لنا الاصل

الاول وهو انه لو وجب عليه شي من افعاله تعالى لكان له وجه وجوب في الفعل فالذي يدل على ذلك

ان الواجب لا يجب الا لوقوعه على وجه لمثل ما بينا ان القبيح لا يقبح الا لوقوعه على وجه • واما الاصل

الثاني وهو انه لا يجوز ان يكون له وجه وجوب في الفعل • فالذي يدل على ذلك انه لو كان له وجه

وجوب في الفعل لم يخل ان يجب لوجه يتفرع على التكليف اولا ومحال ان يجب لوجه لا يتفرع على التكليف

لكونه منفعة او صلاحا او نفعا او ما اشبه ذلك لانه كان يجب يلزم وجوب كل منفعة او كل

صلاح او مصلحة لان وجه الوجوب مع الوجوب كالعلة مع المعلول فكما لا يجوز ثبوت العلة من دون

معلولها كذلك لا يجوز ثبوت وجه الوجوب من دون الوجوب فكان يلزم ان يجب عليه تعالى التكليف

واكمال العقل وخلق الشهوة لجميع الاحيا لان ذلك اصول النعم وراس المنافع التي لولاها لما صح

الانتفاع والتي المصالح والصلاح ولو وجب عليه تعالى ذلك لكان التكليف شاملا لجميع الاحيا

لانه لا يخل بما يجب عليه تعالى فان الاخلال بالواجب جار مجرى فعل القبيح وقد بينا انه لا يفعل القبيح

فلا يجوز ان يخل بالواجب عليه تعالى وقد علمنا بوجود الاحيا غير مكلفين من الصبيان والمجانين وسواهم

دلالة على انه لا يجب عليه تعالى شي من ذلك • وايضا فلو وجب عليه ما هذه حاله لوجب ذلك على

كل فاعل وذلك يقتضي وجوبه على العباد في الشاهد فيجب في الشاهد كل منفعة ومصلحة وان لا

يكون كونها مفسدة او مشقة موثرا في حكم وجه الوجوب لنزيله لما بينا ان وجه الوجوب كالعلة

ومعلوم خلافه وبمثل ذلك يبطل جميع ما يدعى كونه وجها للوجوب مما لا يكون فرعا على

التكليف • ومحال ان يجب عليه تعالى فعل لوجه يتفرع على التكليف لانه لا يخلو ان يجب

لاجله لان لانه لا يتم التكليف الا به او لا يحسن الا به وايهما كان فان الفعل لا يجوز ان يجب

التكليف تفضل من الله تعالى على عباده غير واجب عليه عز وجل الابتداء به والا لزم ان يكلف
جميع الحيوانات وذلك محال على ما تقدم فان التكليف تفضل منه تعالى وانعام وكل ما لا يتم
التفضل الا به او ما لا يحسن التفضل الا به لا يكون واجبا فعله لوجوه ∘ احدها انه كان
يلزم ان يجب علينا ما لا يتم التفضل الا به او ما لا يحسن التفضل الا به لان وجه الوجوب مع الوجوب
يجري مجرى العلة مع المعلول كما تقدم وذلك محال الوجه الثاني انه لو وجب ما لا يتم
التفضل الا به او ما لا يحسن الا به لكان التفضل واجبا في نفسه لان ما لا يتم الشيء الا به لا يكون
على خلاف ذلك الشيء في نفسه الا ترى انه يجب تبعا لوجوب ما لا يتم الا به ويسقط وجوبه تبعا
لانتفاء وجوب ما لا يتم الا به ∘ تبين ذلك ويوضحه انه لما وجب علينا رد الوديعة وقضاء الدين
وجب علينا ما لا يتم الا به من دخول الدار واخراج ما به يقع قضاء الدين ورد الوديعة ولما لم
يجب علينا ان ننفع الغير تفضلا لم يجب علينا ما لا يتم التفضل الا به ∘ وكذلك اذا لم يجب علينا الاكل
والشرب وسائر المباحات لم يجب علينا ما لا يتم ذلك المباح الا به ∘ ويجب كان على الجملة حكم ما لا يتم
الشيء الا به تبعا لذلك الشيء في نفسه في الوجوب والندب والاباحة والقبح ∘ وقد ثبت ان التكليف
تفضل من الله تعالى وانعام غير واجب في حال من الاحوال فيجب فيما لا يتم التكليف الا به ان يكون
تفضلا وانعاما غير واجب في حال من الاحوال وبهذا يسقط قول من الحكماء يوجب على ذي
العزة والجلال نحو التمكين واللطف والثواب وغير ذلك مما يحكمون بوجوبه على الرحمن وهذا الوجه
وان كان يرد على ايجاب الاصلح من مشايخنا البغداديين فانه يرد على كثير من مشايخنا البصريين
وانما يكون مبطلا لقول من يقول بانه يجب عليه الصلاح في الدين او الدنيا على معنى انه مختص بمعنى
الواجب الحقيقي الذي للاخلال به مدخل في استحقاق الذم على بعض الوجوه فاما اذا قالوا

يجب ذلك من جهة الجود والكرم على معنى ان دواعيه متوفرة الى الافادة ولا صارف يصرف عن
ذلك فيجب وقوعه منه تعالى فانه لا يكون زائدا ولا ناقصا لذلك لانه انما يتعين ان يكون في
افعاله تعالى معنى الوجوب الحقيقي فقط . فان قيل ان ما ذكرتموه لا يقتضي بانه يجوز ان
يكلف العباد ولا يمكنهم لانه لا يجب عليه التمكين للمكلفين وان يجوز ان لا يثيب المخاطبين وان
لا يلطف للمتعبدين وان لا يقبل توبة التائبين وان لا يثيب المطيعين وان لا يعوض المؤلمين وكل ذلك
قبيح والله تعالى لا يفعل القبيح . قلنا ان ما ذكره المخالف لا يصح لانه متى قضى بانه تعالى قد
تفضل بالتكليف ومكن به من البلوغ الى المحل الشريف فقد قضى بان دواعيه تعالى متوفرة الى البيان
للمخاطبين والتمكين للمكلفين والى الثواب للمطيعين والى قبول توبة التائبين والى الالطاف للمتعبدين
وانه لا صارف يصرفه عن ان يفعل ذلك لاحد من المكلفين وهو قادر على ذلك وغير ممنوع منه فيجب
ان من هذه حاله لا بد ان يفعل ما دعاه الداعي اليه فلا يصح القول بانه تعالى يكلف ولا يفعل
ذلك لانه بمنزلة قول القائل ان دواعيه متوفرة الى الفعل خالصة عن الصارف وهو قادر غير ممنوع
ولا يفعل وهذا محال وليس يجب في كل من توفرت دواعيه الى الفعل ان يكون ذلك الفعل واجبا
عليه على معنى انه يستحق الذم بالاخلال به على ما نأتي بيانه ان شاء الله تعالى . فان قيل قد
ثبت انه تعالى لو اخل بذلك مع التكليف لاستحق الذم على ذلك الاخلال وان كان ذلك الترك قبيحا
وقد ثبت ان كل فعل يكون تركه قبيحا ويستحق على تركه الذم فانه واجب ولا شك انه تعالى لو
لم يمكن المكلفين ولا يعوض المؤلمين ولا يفعل شيئا مما ذكرنا لكان تركه لذلك قبيحا ولاستحق الذم على
ذلك فثبت انه واجب . قلنا ما تعنون بقولكم انه تعالى يستحق الذم على ذلك فان اردتم
بذلك انه يستحق الذم على مجرد تركه هذه الامور وهو الاخلال بها لا على فعل من الافعال فغير مسلم

لأن هذا إنما يسلم على أنها واجبة فدلوا على وجوبها ليصح القول بأنه يستحق الذم على تركها
ولا يجدون إلى ذلك سبيلاً وقد بينا الدلالة على أنها غير واجبة ولا مختصة بوجه الوجوب
فلم يصح ما تقولونه . ثم يقال لهم إنه تعالى قد لا يبين الخطاب لبعض المكلفين ولا يمكنهم من الإقرار
والإيمان ولا يلطف لبعض المكلفين ولا يثيب الفساق والمحسنين ولا يستحق بذلك الذم من أحد من العقلاء
فلو كانت واجبة لاستحق الذم بتركها على الإطلاق ومعلوم خلاف ذلك . وإن أرادتهم بذلك
أنه يستحق الذم على فعله للتكليف بما لا يعلم وبما لا يقدر معه بالألطاف على ما كلف الحسن وأن يقبح التكليف
من غير ثواب أو من غير قبول التوبة . قيل لهم وليس يجب إذا قبح الفعل من القادر لترك فعل
آخر أن يكون ذلك الفعل الآخر واجباً ألا ترى أن العبث قبيح لتركه للغرض الذي يفعل
ذلك الفعل لأجله ولا يدل على وجوب ذلك الغرض . وكذلك فإن الواحد منا يقبح منه أن يكلف
عبده الزنجي العمل بمقتضى مخاطبته له بالعربية التي لا يفهمها متى لم يفسرها له بالزنجية
وإن كان لا يجب عليه ذلك البيان له بل لو أخل بذلك البيان لا يستحق الذم على الإخلال وإنما يستحق
الذم على تكليفه للعمل بما لا يفهمه فالإخلال بالألطاف والتمكين وغير ذلك مما ذكروه مع
التكليف إنما يكشف عن كون التكليف قبيحاً وليس يجب إذا كشف الإخلال بفعل على قبح فعل
آخر أن يكون الفعل الذي أخل به واجباً كما ذكرناه في مخاطبة الزنجي بالعربية فإن الإخلال
بالبيان وإن كشف عن كون الخطاب قبيحاً وعن التكليف بالعمل بمقتضاه قبيحاً فإنه لا يجب أن
يكون البيان واجباً ولهذا الواحد منا لو قال إن زيداً لم يدخل الدار فإن زيداً لو ترك الدخول
كشف عن كون الخبر كذباً ولا يكون دخول زيد الدار واجباً عليه كذلك الألم بغير عوض يكون
قبيحاً ولا يدل على وجوب العوض والذم المستحق مثلاً عنه بترك العوض ليس بذم على الترك وإنما

هو ذم على الالم الذي علم انه ظلم. وهكذا الترك للثواب يمكن ان يقال بانه انما يستحق الذم
عنده على التكليف الذي هو عبث او ظلم اذ كان الترك انما للشاق لغير منفعة ولا دفع مضرة
وهكذا في سائرها فلا يصح فيما ذكرناه معنى الواجب ولا حقيقته. وقد بينا ذلك مفصلا في كتاب
الشهاب والله الهادي. الكلام الا ان يريدوا بكونها واجبة التوسع والمجاز والتشبيه
لها بالواجب من الافعال حيث شاركها في انه يستحق الذم عند الترك لها وان لم يستحق على
مجرد الاخلال بها بخلاف الافعال الواجبة فانه انما يستحق الذم على مجرد الاخلال بها الا ترى
ان العقلاء يعلمون حسن الذم لو لم يرد الوديعة ولم يشكر الاب بانه اخل بذلك الفعل ويوبخونه
على نفس الاخلال فلولا ان الواجب منفصل عن غيره بذلك لما صحت هذه القضية. وقد بينا
انه يمكن ان لا يفعل الله تعالى الثواب من غير قبح يفعله بان لا يكلف العباد. وقد بينا ان هذه الامور
لو وجبت لتقدمها على التكليف لادى ذلك الى وجوب التكليف وان ذلك محال. واذا ثبت ذلك
وجب تعظيم الله تعالى ان يظن انه يجب عليه حقوق للعباد وهو المنعم والمتفضل عليهم
بالهداية والارشاد بل الامر على العكس من ذلك فان حقه تعالى واجب على العباد ولازم
لهم الخضوع له والانقياد لعظائم نعمته وجليل منته وصح انه لا يجب اطلاق ذلك الا لمن ثبتت
حكمته وانما يجوز ممن لم يثبت حكمته على ضرب من التقييد نحو القول بان ذلك واجب في حكمته
او في جوده وكرمه وعظيم منته. فان حكمته تعالى قد قضت بانه لا يظلم احدا من العباد وانه
لا يصح عليه البدا في افعاله بل يجري على حسب الصلاح والسداد واذا كلف ثبت لهم تعريفه
تعالى بالتكليف بالبيان والتمكين واللطف المتعدين وغير ذلك مما ذكره شيوخنا المتكلمين
ما دام على عرض الانعام والتكليف واذا اراد تعالى رفع التكليف عن العبد كان الله تعالى

ان يرتفع عنه للكونه متفضلا وللمتفضل ان يتفضل وان لا يتفضل وجاز ان يرتفع ذلك التكليف
فانه يترك التمكين للمكلفين وجنبا بترك البيان للذين كانوا مخاطبين فيفهم بذلك انه لا تكليف عليهم
من رب العالمين. فلو كان التمكين والبيان مما اشبه ذلك من تلك الاقسام واجبا ما حسن
تركهما والاخلال بهما ليرتفع بهما التفضل لان الواجب لا يحسن تركه ليرتفع به التفضل ولا غيره
فكيف يقال مع ذلك بانها واجبة عليه تعالى مع ارتفاع معنى الواجب والحكاية عنها وذلك يؤدي
الى رفع التفرقة بين الافعال الواجبة وغير الواجبة وذلك محال فعلى هذه الطريقة يجري
القول في هذا الموضع والله الهادي. واما الموضع الرابع وهو في بيان حجة
المخالفين والجواب عنها. فاحتجت المعتزلة لوجوب الاصلح بان دواعيه تعالى قد
توفرت الى ذلك لعلمه بكون ذلك حسنا واحسانا ومنفعة للغير خالصة ولا صارف يصرفه
عن ذلك من قبح ولا مضرة وهو قادر على ايجاد ذلك وغير ممنوع منه وكل ما هذه حاله فانه يجب
فعله بدليل ان العقلاء يذمونه على ترك ذلك ويصفونه بالاخلال به ويصفونه بالبخل والشح
فلولا انه واجب لم يستحق به هذه الصفة الا ترى ان من ملك نهرا عظيما ومنع العطشان
من شربة ماء يبل عطشه فانه يذم على ذلك وكذا يذم اذا امتنع من الاستظلال بظل حائطه
او من النظر في مرآة منصوبة على حائطه لما كان ذلك صلاحا للغير وغير قبيح في نفسه ولا مضرة
عليه في الانتفاع به. واجابهم البصريون بان قالوا ان توفر الدواعي الخالصة له
يكون وجها في وجوب الفعل ولهذا امكنه في الاعتذار في الاخلال به ان يقول لم افعله لانه
غير واجب قالوا وقد يتوفر الدواعي الى القبيح ويخلص عن الصارف بان لا يعلم قبحه ولا يجب عليه
فعله. واما قولهم ان العقلاء يذمونه ويصفونه بالبخل فغير مسلم لان ذلك انما يقبح في الواجب

فليدلوا أولاً على وجوبه بقبح القول بأنه يستحق الذم على الإخلال به. قالوا وما ذكروه من
المثال لمنع العطشان ومن يطلب الظل والنظر في المرآة فإنه ليس يطلق مسلّماً وإنما يلزمها
أن يوجبوا على الإنسان أن يحفر بئراً للشرب منه العطشان أو يبني حائطاً للاستظلال به
أو ينصب مرآة لينظر فيها. وهذا نعلم ضرورة أنه غير واجب. وعلى أنا لا نسلّم أنه يقبح
منه المنع في الأمثلة التي ذكروها لأنهم إذا كانوا يمرون في ملكه جاز له أن يمنعهم من المرور
عليه وإنما يقبح منع العطشان في بعض الأحوال لأن الناس شرع واحد في الشرب من الماء
والاستظلال في الأظلة. وقالت البغدادية إنه لا يلزمنا ما ذكرتم من وجود ما لا يتناهى
إذا أوجبنا الأصلح بما لا يتناهى لأنه مستحيل في نفسه فلا يجب. وقال البصريون قولكم هو الذي
أدى إلى هذا الفاسد فيجب أن يكون فاسداً. قالوا لأنه إذا حصل وجه الوجوب فيما لا يتناهى وهو خلوص
الدواعي كان واجباً لأن وجه الوجوب كالعلة في الوجوب. ولقائل أن يقول إنه لا يحصل
وجه الوجوب فيما لا يتناهى وهو خلوص الدواعي لأن علمه باستحالة ما لا يتناهى يصرفه عن القصد إلى
فعله فلا يكون خالص الدواعي بل لا يكون له داع إلى فعله. وقالت البغدادية إن ما يوجبه
نحن تستحسنونه أنتم وتجوزونه ولا يلزمكم جواز وجود ما لا يتناهى فكذلك الصحيح. وأجاب قاضي القضاة
بأنه لا يلزم على الجواز ما يلزم على الوجوب فإن من جوز وجود الضدين لا يلزمه ما يلزم من أوجب وجودهما
ولقائل أن يقول لا فرق بين الجواز والوجوب فإن من يوجب وجود الضدين إن عني به كل واحد
منهما منفرداً عن صاحبه فالجواز يشاركه في أنه غير مستحيل وإن عني يجوز وجودهما معاً
في محل واحد فهو محال والتجويز لذلك أيضاً محال فلا فرق بين الجواز والوجوب في ذلك
وقالت البغدادية إنه لا يلزمنا وجوب النافلة لأن فيها الضرر وهو العلم بالمشقة

وقالت البغداذيون ليس بان يسقط المشقة اولى من ان يجب لما فيها من المنفعة ❁

ولقايل ان يقول اما اذا كان وجه الوجوب هو خلوص الداعي عن الصارف لم يجب الا فعله

لان العلم بما فيها من المشقة يصرف عن فعلها . ولما قال البصريون انه اذا كان خلق العالم

واجبا عليه لكونه اصلح لم يجب الشكر علينا له على نعمه بالاسد الملحق لانه لا يجب الشكر

على ما يجب كما لا يجب الشكر على قضا الدين وانما يجب الشكر على التفضل والاحسان قالت

البغداذية يلزمكم ان لا يجب الشكر عليكم في الثواب الواجب عليه وان لا يكون نعمة منه تعالى

لكونه واجبا عليه واذا لم يكن نعمة لم يكن التعريض بالتكليف نعمة لان التكليف منشا

عظيمة وانما يكون نعمة اذا كان الثواب تفضلا ونعمة فان ما ادى الى النعمة نعمة بعد نعمة

ولهذا كان اعطا الفقير الدراهم ليشتري بها نعمة لما كان يودي الى النعمة . ولقايل ان يقول

لشيوخنا البصريين ان وجوب الفعل لا يدل على انه لا يكون نعمة يستحق بها الشكر ولهذا يجب

على النبي عليه السلم ادابه الشرايع ويلزمنا شكره ثم يقال لهم ان القوم انما اوجبوا

الاصلح من جهة الدواعي فجعلوها جهة الوجوب وذلك لا يمنع من حصول وجه الاحسان الذي

به يستحق الشكر والتعظيم فلا يلزمهم ما ذكروه ولما قالت البغداذية بوجوب

العقاب لوجوب الوعيد به من حيث هو اصلح قال البصريون فكان يجب ان يتوعد لانه اصلح ولا

يفعله لانه اصلح . فقالت البغداذية ان ذلك يكون يكذبا بالوعيد وذلك لا يجوز عليه

تعالى . قال البصريون مذهبكم هو الذي ادى الى هذا الفاسد وكان فاسدا . وللبغداذيين

ان يقولوا ليس في الوعيد جهة قبح فوجب ان يفعل لانه مختص بوجه الوجوب وهو خلوص الداعي واسفا

الصارف بخلاف كذب الخبر فان فيه وجه قبح ولا يفعله لانه لم يخلص داعيه عن الصارف

الى فعله. وقالت البغدادية ردا على البصريين في الزامهم لهم ان يجب التصدق بما ملكه الانسان
ان ذلك وان كان حسنا احسانا فانه مضرة. فقال البصريون كونه مضرة لا يمنع من وجوبه والا لم يجب
علينا شيء من الواجبات. وللبغداديين ان يقولوا انه لم يحصل بوجه الوجوب وهو الداعي الخالص
عن الصارف لان علمه بما عليه من المضرة بالتصدق يصرفه عن فعله. ولقائل ان
يقول ان الخلاف في ذلك خلاف في عبارة لان البصريين يسلمون ان من توفرت دواعيه الى ايجاد فعل
من الافعال وخلصت عن الصارف او ترجحت عليه وهو قادر وغير ممنوع فانه يجب ان يفعل الفعل
والا بطلت التفرقة بين القادر والعاجز لانه لا يحصل التفرقة بينهما الا ان القادر متى توفرت
دواعيه الى الفعل ولم يقابلها من الصوارف ما يمانعها فانه يجب ان يحصل منه الفعل والعاجز
متى توفرت دواعيه وخلص عن الصوارف فلا يقع منه الفعل. وما ذكره الشيخ ابو محمد الحسن
بن محمد الرصاص بان هذا انما يجب في داعي الالجاء دون داعي الحكمة. ولهذا فان الواحد منا
اذا دعاه داعي الاحسان الى التصدق بدرهم وكان ذلك الداعي قائما في التصدق بالدرهم الثاني
والثالث فانه لا يجب التصدق به ولا يقع. فانه فرق غير صحيح وقد ذكره في بعض مصنفاته
وذلك انا لا نسلم ان داعي الاحسان الى التصدق بالدرهم الثاني والثالث قائم على ما كان في الاول
وعلمه في الاول بانه لا مضرة عليه في ذلك القدر يقتضي ان لا صارف له عنه وعلمه ثانيا
بان عليه مضرة في التصدق باثنين وثلثة واربعة تصرفه عن فعله ولهذا متى كان
عالما بكونه محسنا واحسانا ولا مضرة عليه في التصدق بالثاني والثالث لسعة ماله
بان يكون معه مثل مال قارون فانه يتصدق بالزائد على الدرهم مما لا مضرة فيه متى
خطر بباله داعي الاحسان واذا ثبت ما ذكرناه صح ما ذكره البغداديون من وجوبه.

توفيقاً اذا كان المكلف يختار عندها الطاعة ولا يختار بها وتسمى عصمة اذا كان المكلف
يخرج عندها من المعصية بحيث لا يفعلها الصلاة وذلك لان التوفيق والعصمة لسماء مدح وتعظيم
لا يطلقان الا على من يستحقه وهو من ياتي بالطاعات ويجتنب المقبحات فيقال هو موفق ومعصوم
وان كان اسم المعصوم انما يطلق في الاصطلاح على من اعتصم عند اللطف من جميع الكباير
مثل قولنا في رسول الله صلى الله عليه واله هو معصوم من الكباير والمستخفات من الصغاير
والمباحات ومثل قولنا في امير المومنين عليه السلام انه معصوم من الكباير ويجوز ان يقال
في شخص بعينه انه معصوم في فعل بعينه نحو قولنا في ابي ذر انه معصوم من الكذب فقط
للخبر فاما اسم التوفيق فانه يجوز اطلاقه على المومن لما كان يختار طاعة الله عند الالطاف
التي يفعلها الله عز وجل ويجوز ان يطلق التوفيق على شخص بعينه في فعل بعينه نحو قولنا
في معاذ بن جبل انه موفق في اجتهاده للخبر المشهور وعلى هذه الطريقة يجري القول في هذا
الموضع والله الهادي وأما الموضع الثالث وهو في حكمها في الوجوب وغيره فاعلم ان
الالطاف على ضربين منها ما هو من فعل الله تعالى ومنها ما هو من فعل غيره أما الضرب
الاول وهو اللطف الذي من فعل الله تعالى فالكلام منه تقع في ثلثة مواضع احدها في حكايات المذهب
وذكر الخلاف والثاني في الدليل على صحة ما ذهبنا اليه وفساد ما ذهب اليه المخالف والثالث في ذكر
حجة المخالفين والجواب عنها أما الموضع الاول فمذهبنا انه تعالى لا يجب عليه لعباده شيء وانما
هو متفضل عليهم بما يفعل وان كنا نقول انه لا بد اذا كلف العبد وعلم ان له لطفاً ان يفعله له
من طريق الدواعي لا لانه واجب عليه لشرك ان يخل به وهذا القول هو الذي نصره الشيخ محمود بن
محمد الملاحمي في اللطف وذكر ان الخلاف فيه يقرب ان يكون خلافاً في عبارة كالاصلح وما ذكره

غير لعبد. وذهب بشر بن المعتمر الى ان اللطف غير واجب وان حال المكلف يتعلل في وجوبه
وروي عنه انه رجع. وذهب الشيخ جعفر بن حرب رحمه الله الى انه متى كان الفعل مع عدم
اللطف اشق والثواب عليه اكثر جاز ان لا يفعل تعالى اللطف وان كان المعلوم انه لو فعل اللطف
لامن لان ثوابه يكون اقل لقلة المشقة وحكي عنه الرجوع عن ذلك. واما الشيخ ابو هاشم
فيختلف كلامه فربما ذهب مذهب جعفر بن حرب وربما فصل في ذلك تفصيلا جملته انه يقول
ان كان للفعل وجهان يكون على احدهما اشق والثواب عليه اكثر والاخر اخف والثواب عليه
اقل فانه يجوز ان يكلف الاشق ولا يلطف له فيه وان كان لو لطف له فيه لاختاره ولا يكلف على
الوجه الاخف وان كان لو كلفه عليه لاتى به ولا بد ان يقول بان المكلف يمكنه ان يميز احد الوجهين
عن صاحبه. وربما ذهب ابو هاشم الى مذهب ابي علي وقد ذهب الشيخ ابو علي الى ان اللطف واجب
وهو مذهب قاضي القضاة وغيره من الشيوخ. واختلف الشيوخ في انه تعالى لو لم يفعل اللطف الواجب عليه
او يفعل المفسدة او اغوى المكلف في انه هل يحسن منه تعالى مع ذلك العقاب والذم ام لا. فقال ابو هاشم
لا يحسن منه تعالى ان يذمه ولا ان يعاقبه. وقال اخرون يسقط عقابه ولا يسقط ذمه وهو
الذي نصره قاضي القضاة فهذا في الموضع الاول. واما الموضع الثاني وهو في الدليل على
صحة ما ذهبنا اليه وفساد ما ذهب اليه المخالف فالذي يدل على ذلك وجوه احدها ان اللطف
لا يعلم وجوبه ضرورة ولا يصح عليه دليل وكل ما هذه حاله فاثباته لا يجوز وهذه الدلالة مبنية
على اصلين اما الاصل الاول وهو ان اللطف لا يعلم وجوبه ضرورة ولا يصح عليه دليل اما انه لا يعلم
بالضرورة فذلك ظاهر فان العلم به لو كان ضروريا لما اختلف العقلاء فيه ولا ورد عليه الشبهة
ولا دخل عليه الشك والاشكال. واما انه لا يصح على وجوبه دليل فالذي يدل على ذلك انه لو كان

عليه دليل لما كان إلا ما يتعلق به فأما ما لا يتعلق له به لا يجوز أن يدل عليه وإلا لم يكن بأن يدل
عليه أولى من أن يدل على وجوب غيره وذلك محال وما يتوهم كونه دليلا عليه مما يتعلق به
ليس إلا ما يرجع إلى التكليف إما بأن يقال إن تركه يعود على الغرض بالتكليف بالنقض والإبطال
وإما أن يقال بأن تركه يجري مجرى فعل المفسدة أو أنه جار مجرى التمكين أو أنه إزاحة لعلة المكلف
وما عدا ذلك مما يذكر إنما يرجع إلى ما ذكرناه وشيء من هذه الأمور لا يدل على وجوب اللطف
لطريقين جملية وتفصيلية. أما الجملية فهو أن ذلك كله محافظة على أن لا
يبطل التكليف أو يقبح فعله وقد ثبت أن التكليف تفضل من الله تعالى فيجوز أن يتركه وأن لا يفعل
به وقد فعل تعالى ذلك في كثير من المكلفين فإنه يقطع التكليف عنهم ويرفعه تارة بالموت وحينا
بإزالة العقل وتارة بتسليط العجز وغير ذلك وإذا جاز الإبطال بالتكليف جاز الإبطال
باللطف لا يندفع لأن لا لطف إلا فيما كلف. فأما أن تركه يؤدي إلى قبح التكليف فقد بينا
أن هذه الطريقة لا تقتضي وجوب اللطف. ولهذا لو لم يخلق الخلق تعالى للغرض لكان قبيحا
ولا يدل على وجوب أن يخلقهم تعالى بل هو متفضل بذلك. والمعنى أن ترك الفعل إذا كان يكشف
عن قبح فعل آخر فإنه لا يدل على وجوب هذا الفعل الذي تركه كاشف عن ذلك لما ذكرناه
وعلى هذا لو حلف تعالى في [illegible] وعيده ولم يفعل [illegible] العقاب على ما أخبر به لكشف
ذلك عن كون الخبر كذبا ولا يدل على وجوب أن [illegible] يفعل ما يتوعد به لأجل ذلك بل لو تفضل بترك
ذلك لكان حسنا. وقد قال مشايخنا لو أنه خلق جمادا أو حيوانا غير عاقل لكشف ذلك
عن قبح خلقه له ولا يدل على أنه يجب عليه تعالى أن يخلق العقل بل هو تفضل وإحسان وأمثال
ذلك كثيرة فهذه الطريقة الجملية. وأما الطريقة التفصيلية فهي أن كل واحد

منها لا يجوز أن يكون وجهاً في وجوب اللطف. أما الأول وهو أن الإخلال باللطف
يعود على التكليف بالنقض فذلك لا يصح لأنا لا نقول بأنه يخل به مع استدامة التكليف لأن
الذي يدعوه إلى تكليفه يدعوه إلى اللطف له في ذلك وإلى إزاحة علته ولأن نجعله بحسب
الداعي لا يدل على وجوبه. فأما أن يقال بأنه لا يخل به متى أراد رفع التكليف فلا يصح عند الجميع
لأنه إنما يجب عند التكليف عندهم فإذا ارتفع التكليف ارتفع وجوبه وبهذا نبطل الوجه
الآخر منهما وهو أنه إزاحة لعلة المكلفين. وأما الثاني فلا يصح لأن فعل المفسدة قبيح
وترك اللطف لا يقبح إلا بأن يثبت وجوبه فعليهم أن يثبتوا أنه واجب ليثبت أن تركه يجري
مجرى فعل القبيح. وأيضاً فإن المفسدة ليس إلا ما يدعو إلى ترك ما كلف فعله أو فعل ما كلف
تركه ولو أنه تعالى فعل ما هذه حاله لكشف ذلك عن نقضه للتكليف بما كان كلف فعله
أو تركه كما أن ترك اللطف يكشف عن ذلك وقد ثبت أنه يجوز أن يرفع التكليف تبارك
وتعالى فجاز أن يرفعه بأي الوجوه التي بها يرتفع التكليف تبارك وتعالى فلا معنى لما يذكرونه في ذلك
على ما سنفصله إن شاء الله تعالى. وأما الثالث وهو أن اللطف يجري مجرى التمكين فالكلام
في أن التمكين غير واجب كالكلام في اللطف فإنه لا دليل يدل على وجوبه وجميع ما تقدم مما يبطل
به وجوب اللطف يبطل به وجوب التمكين وإن كنا نقول لا بد أن يفعله مع بقاء التكليف من قبل
الدواعي فثبت الوجه الأول. الوجه الثاني أنه قد ثبت أن بين اللطف والتكليف تناسب
وتعلق يجب لا يعقل لطفاً إلا في التكليف فلا يخلو أن يجبا معاً أو لا يجبا معاً أو يجب أحدهما
دون الآخر. ومحال وجوبهما معاً لأن التكليف تفضل من الله تعالى ونعمة على ما تقدم
بيانه فلا يصح القول بأنه واجب على الله تعالى ولو كان واجباً على الله تعالى لم يكن بأن

يجب عليه لبعض خلقه أولى من البعض الآخر لأنه لا مخصص هناك فالكل عبيده والمحتاجون
الى فضله وكرمه والى نعمه وليس هناك ما يخص بعضهم في ذلك دون بعض سوى انه اذا
كان تفضلا جاز ان يخص به بعضهم دون بعض . وان قال بان التكليف واللطف لا يخلوان فهو قولنا
وان كان الواجب احدهما دون الآخر لم يخل ان يكون الواجب هو التكليف دون اللطف او
اللطف من دون التكليف . ومحال ان يكون الواجب هو التكليف لما تقدم . ومحال ان يكون
الواجب هو اللطف من دون التكليف لأنه لا يخلو ان يقال يجب اللطف وان لم يفعل التكليف
او يقال لا يجب الا ان يفعل تعالى التكليف . والاول محال لان ذلك يؤدي الى وجوب ان يلطف
لمن ليس بعاقل وايضا فانه يعود على معنى اللطف بالنقض والابطال لأنه انما يكون لطفا فيما
كلف لا فيما لم يكلف . والثاني محال وهو ان لا يجب عليه تعالى فعله الا ان يفعل التكليف
مع القول بانه واجب دون التكليف لان القول بانه واجب من دون وجوب التكليف عليه تعالى
يقتضي انه ليس له ان يخل باللطف وان اخل بالتكليف من حيث ان احدهما واجب والآخر
ليس بواجب على هذا القول فجاز الاخلال بما ليس بواجب في حال لا يجوز فيها الاخلال بالواجب
وهذا يقتضي القول بانه لا يجب عليه تعالى فعله الا ان يفعل التكليف لان ذلك يقتضي انه اذا
لم يفعل التكليف بل اخل به كان له ان يخل باللطف وهذا ينقض قوله انه ليس له ان يخل
باللطف وان اخل بالتكليف . الوجه الثالث ان اللطف لو كان واجبا لكان
له وجه وجوب في العقل وذلك لا يجوز وهذه الدلالة مبنية على اصلين اما الاصل الاول
فقد تقدم بيانه على مثل ما بينا ان القبيح انما يقبح لوقوعه على وجه وكذلك الواجب انما يجب
لوقوعه على وجه . واما الاصل الثاني وهو ان ذلك لا يجوز فالذي يدل على ذلك انه لو كان

له وجه وجوب في العقل لم يخل ان يكون وجوبه لكونه لطفاً أو لا. ومحال ان يكون
واجباً عليه تعالى لكونه لطفاً لانه كان يلزم ان يكون واجباً من اي فاعل وقع على ذلك
الوجه وهو كونه لطفاً لما بينا ان وجه الوجوب مع الوجوب جار مجرى العلة مع المعلول
فان من ما حصل ذلك الوجه كان المعلول حاصلاً وذلك محال لانه كان يلزم ان يكون الالطاف
من فعل البهائم واجباً عليها للعباد لانه قد حصل بكونه لطفاً وهو كونه داعياً الى ما كلف
المكلف وكان يجب ان لو كان له لطف في فعل قبيح ان يكون واجباً فعله لانه حصل
لوجه الوجوب وهو كونه لطفاً وكان يلزم اذا علم الله تعالى انه اذا بعث نبياً كافراً كان
لطفاً لبعض المكلفين ان يجب عليه تعالى بعثته وذلك محال. وكان يلزم ان يجب على
المكلفين كل الالطاف المندوبات لانه لطف فيما كلف كما وجب على الله تعالى ومعلوم خلاف ذلك كله
وان وجب لوجه سوى كونه لطفاً لم يخل ان يكون ذلك لما يرجع الى التكليف او لما يرجع الى المكلف
او لما يرجع الى المكلف او الى ما لا يتعلق به. ومحال ان يجب لما لا يتعلق به والا لم يكن بان يجب
اولى من ان لا يجب. ومحال ان يجب لما يرجع الى المكلف لانه كان يلزم ما قدمنا في الالطاف
التي هي فعله وان يجب الالطاف من افعال البهائم ومن لا عقل له لان ما يرجع الى المكلف معها ومع
القديم على سواء. ومحال ان يجب لما يرجع الى التكليف لانه وان كان لا يتم التكليف مثلاً الا به فانه
لا يلزم وجوبه لانه انما كان يجب لو كان التكليف نفسه واجباً عليه تعالى فيكون ما لا يتم ذلك الواجب
الا به من اللطف والتمكين واجباً كوجوبه. فاما بعد ان ثبت ان التكليف حسن واحسان
فانما يلزم ان يحسن منه تعالى فعله ولا يجب فاذا لم يكن التكليف واجباً فما هو وصلة اليه مثلاً
اولى ان لا يكون واجباً. ولا يجوز ان يكون وجوبه لما يرجع الى المكلف الحكيم لانه لا يخلو ان يكون

لكونه مكلفا للغير وذلك يقتضي أن يجب عليه اللطف وإن كان قبيحا لأنه مكلف أو يجب
لا لكونه مكلفا بل لأنه إمام لغرضه بالتكليف لأنه يجوز أن يرفع تاركي ويعلي التكليف
إما بنفسه وإما بغيره فكان يلزم أن لا يجب عليه إلا ما غرضه. وأيضا فهذا إنما يدل على
أنه يجب ليتوفر دواعيه وخلوصه عن الصوارف وقد بينا أن ذلك لا يصح أن يكون جهة
وجوب فيجب بذلك أنه لا يجب أصلا. الوجه الرابع أن اللطف يجوز الإخلال به
وكل ما هذه حاله فإنه لا يجب. وهذه الدلالة مبنية على أصلين أما الأصل الأول وهو أنه
يجوز الإخلال به فالذي يدل على ذلك أنه يبيح للتكليف عند الجميع بدليل أنه لو لم يخلق مكلفا ما
وجب اللطف. وقد ثبت أنه تعالى إذا علم أنه إن أبقى زيدا إلى الغد على كمال عقله كان
امتراضه في الغد يكون لطفا له في تكليفه في الغد فإنه يحسن منه أن لا يبقيه إلى الغد كما
يحسن أن يبقيه ويحسن أن يسلب عقله حتى لا يكون عاقلا في الغد كما يحسن أن يديمه كامل
العقل ولو فعل ذلك لكان قد أزال التكليف عنه وإذا أزال التكليف عنه جاز أن يخل
باللطف الذي كان في المعلوم لو بقي إلى الغد وكل لطف في فعل فإنه إنما يكون لطفا في فعل
مستقبل لا في فعل ماض وما من لطف هذه حاله إلا يجوز أن يخل به لجواز رفعه للتكليف.
وأما الأصل الثاني وهو أن ما هذه حاله لا يكون واجبا فالذي يدل على ذلك أنه لو كان واجبا
لما جاز الإخلال به ولما كان وجوبه موقوفا على ما يجوز الإخلال به وهو التكليف وهذا
الذي ذكرناه كان يمكن أن يجعل أصلا في الدلالة وهو أن يقال لو كان واجبا لما كان موقوفا على
ما له الإخلال به ومعلوم أنه موقوف في كونه لطفا وواجبا على ما له الإخلال به وهو
التكليف فثبت أن اللطف ليس بواجب عليه تعالى وبذلك ثبت أن التمكين لا يجب عليه تعالى

وثبت بذلك الموضع الثاني والله الهادي ۝ واما الموضع الثالث وهو في سائر حجج المخالفين
والجواب عنها ۝ فقد احتج المخالف باشيا منها قولهم ان المكلف الحكيم قد لو قرن
دواعيه الى اللطف بالعبد لعلمه بانه حسن واحسان وانه لا مضرة فيه دينا ولا دنيا ولا وجه
من وجوه القبح وكل ما هذه حاله يجب ان يفعله ۝ ولقايل ان يقول ان عنيت انه يجب ان يفعله
اي يستقر ذلك منه ويصح وان عنيت انه ليس له الاخلال به وانه يستحق الذم على الاخلال به فذلك
لا يصح لما بينا ۝ وعلى المخالف اولا ان يدل على وجوبه ثم يبني عليه انه ليس له الاخلال به ۝ ومنها
قولهم ان اللطف جار مجرى التمكين فاذا وجب التمكين وجب اللطف ۝ بين ذلك وتوضيحه ان من دعا
غيره الى الطعام فانه كما انه ما دام مريدا لاكله فانه لا بد ان يمكنه من ذلك بفتح الباب
وادخاله الدار وتقريب الطعام فانه لا بد ان يتلطف له بلين الجانب وتطييب قلبه وحسن خلقه متى
علم انه لا يقرب من اكل طعامه الا بذلك ۝ ولقايل ان يقول هذا انما يدل على انه ما
دام مريدا للغرض الاول فلا بد ان يريد ما يكون اقرب اليه وانه انما يجب اللطف من جهة الدواعي
لا انه لا يجوز الاخلال به ۝ ومنها قولهم لو لم يجب اللطف لم يقبح فعل المفسدة ومعلوم
انها تقبح فكان واجبا بين ذلك وتوضيحه انه لا فرق بين ترك اللطف وفعل المفسدة فانه لا فرق
في الشاهد اذا دعوت الواحد الى الطعام بين ان يقطب في وجهه وبين ان لا يتلطف به ولا
تلين اخلاقك له في انه يكون عائدا على غرضك بالنقض في الوجهين جميعا وان كان في احدهما
فاعلا للمفسدة وفي الاخر تاركا للطف فاذا كان الاخلال باللطف جاريا مجرى فعل المفسدة
كان الاخلال به قبيحا واذا كان قبيحا كان اللطف واجبا ۝ ولقايل ان يقول ما ذكرتموه
دليل على انه انما يجب من جهة الدواعي وانه انما يستمر وجوده كذلك لا لاخلاله واجب في نفسه

ألا ترى أن العقلاء متى علموا أن غرضه أن يأكل الضيف من طعامه وأنهم يعلمون أنه لا يحسن

أن يقطب في وجهه ويفعل ما معه لا يأكل طعامه ومتى لم يعلموا ذلك أو علموا أن غرضه

أن لا يأكل من طعامه فإنه لا يقبح عندهم أن يفعل ما يمنع من أكل طعامه فثبت أنه إنما يجب

اللطف بحسن وجوه وقوع واستمر أن لأجل أن الداعي دعا إليه لا لأجل أنه واجب. فإن قيل قد

بينا أن اللطف جار مجرى فعل المفسدة وقد بينت أن المفسدة يقبح فعلها من جهة العقل فإن

العقلاء يعلمون بعقولهم قبح المفسدة وهي ما يدعو إلى القبائح ويحث عليها من الأفعال ويكون

الإنسان أقرب إلى فعلها عند ذلك فيكون قبح ترك اللطف حاصلاً عقلاً وإذا كان الإخلال

باللطف قبيحاً كان فعله واجباً قلت يمكن أن يقال أن المفسدة ما قبحت لكونها مفسدة

وهو كونها داعية إلى فعل القبيح فإن كل عاقل يعلم أن الشهوة داعية إلى فعل القبيح فإنه

متى علم أن له في الفعل لذة كاملة لأجل الشهوة الحاصلة كان ذلك باعثاً له على فعله

وداعياً له إليه وإن لم يكن الشهوة قبيحة لما لم يكن غرض الحكيم بها أن يفعل المكلف لأجلها

القبيح فلا يكون ما يدعو إلى القبيح قبيحاً إلا أن يكون فاعله مستفسداً به أي قاصداً إلى أن

يفعل القبيح عنده وقد دل على هذا المعنى كلام قاضي القضاة في المحيط. وذلك لأنها جارية

مجرى التمكين وقد ثبت أن التمكين يصلح للقبيح والحسن ولا يكون قبيحاً إذا قصد به أن يفعل

لأجله الحسن دون القبيح ولهذا حسن فعل الشهوة والقدرة والآلات والعقل وإن كان

لولا ذلك ما وقع القبيح ولا كان حسناً لأنه فعل لقصد الحسن لا لقصد القبيح فيكون ترك

اللطف هكذا إذا قصد به الاستفساد كان قبيحاً وإلا لم يكن قبيحاً فلا يثبت أن اللطف

واجب على الاطلاق بل يكون اذا تركه الحكيم دل ذلك على انه لا تريد الفعل الذي كان
لطفا عليه وان لم يدل على انه يكرهه وبذلك يتضح ان الالطاف ليست واجبة والله الهادي
فاما قول ابي هاشم ان المكلف اذا كان له لطف فلم يفعل او يفعل ما هو مفسدة
او اغرى بفعل القبيح ويعذب عليه من جهته تعالى انه يسقط ذمه وعقابه. فاحتج على ذلك
انه يكون في ذلك كالملجئ له من فعل القبيح تعالى وصار المكلف انما اتى من قبله عز وجل فصار
كالملجا الى ذلك فانه يرجح حكم فعله الى الملجي له ويلزمه من انزله عز وجل من العقاب والذم
واحتج قاضي القضاة في انه يسقط العقاب دون الذم ان الذم انما يستحق على القبيح
لقبحه بشرط علمه بقبحه وتمكنه من الاحتراز منه. وهذا المعنى حاصل في هذا القبيح
وان كان قد استفسد فيه فوجب استحقاق الذم عليه بخلاف العقاب فانه يستحق على القبيح من الله تعالى
دون غيره فان العباد لا يستحق بعضهم العقاب على بعض وانما يستحقونه على الله تعالى بشرط
ان لا يبقى للمكلف عذر يعتذر به في الفعل على ربه ولا علة يتعلل بها لنفسه فمتى استفسده
تعالى في ذلك جرى مجرى من اتراه من العقاب الذي هو حقه لانه الذي اعان حينئذ الى
القبيح وحثه عليه وطلبه منه فليس له ان يعاقبه على طاعته له لان العقوبة انما تكون على
المخالفة لا على الطاعة فاصرفا فاذن لا يصح اسقاطه مع حصول الموجب له وهذا هو الاقرب
الى الصواب والله اعلم. وايضا فالذم حق مشترك بينه وبين العباد فالابراء منه لا يصح فاذن
لا يصح اسقاطه مع حصول الموجب له وهو فعل القبيح على شرطه. واما قول ابي هاشم في اللطف
فقد حمله قاضي القضاة على انه يريد به ان يكون الفعل له وجهان ويكون احدهما اشق والاخر
الفعل معه اخف. وابو علي يقول لا اعتبار بهذين الوجهين لانه اذا كان ايمانا مع كل

واحد منهما لم يجز أن يكلف على وجه دون وجه. ويمكن أن يعترض على أبي هاشم بأن وجهي
الفعل مع الفعل بمنزلة فعل وآخر وقد بينا أنه يجوز أن يكلف الإنسان الفعل على وجه دون وجه
وتحصيله أنه إن كان وقوعه عليهما على الجمع صلاحا فالله تعالى يكلفه الجمع بينهما
وإن كان فسادا لم يكلفه الجمع بينهما وإن كان الصلاح في أحدهما فقط كلفه للصلاح
وإن كان الصلاح في التخيير بينهما كلفه ذلك على التخيير وإن لم يعلم بينهما صلاحا لم يكلفه ذلك
فبان أن ما ذكره أبو هاشم لا يصح. وأما حجة بشر بن المعتمر على أن اللطف غير واجب
بأنه لو كان واجبا لفعل تعالى من الألطاف في حق كل مكلف ما عنده يؤمن وذلك يقتضي أن لا يعصي
أحد. فذلك من الاحتجاج الضعيف لأن لأصحاب اللطف أن يقولوا إنه لا يجب في كل مكلف
أن يكون له لطف ولا في كل فعل أن يكون فيه لطف فإن من المكلفين من يعلم الله تعالى
أنه لا ينفع في باب التكليف بالجبر ولا بالبشر كما أن الواحد منا قد يعلم من حال بعض ولده
أنه يكون أقرب إلى الأدب بالشدة وأن بعضهم لا ينفع فيه إلا الرخاء وأن بعضهم لا ينفع فيه
شدة ولا رخاء ولا لين ولا قساوة وكذلك حال المكلفين. ومن كان له لطف منهم وفعل
به فإنه لا يجب أن يؤمن لأن اللطف ليس بموجب للملطوف فيه ولا يوجب أن يزيل الاختيار
ويرفع التكليف وإنما هو مقرب إلى الملطوف فيه فلا يلزم أن يؤمن عنده كل أحد ولأجل
اختلاف اللطف في المكلفين وفي الأفعال اختلفت شرائع الأنبياء عليهم السلام واختلفت الشريعة
الواحدة بحسب الأوقات والأفعال. فإن قيل فلم لم يجعل الله تعالى العبيد متساوين فيما لأجله
يميلون إلى دين واحد ويجتمعون على الإيمان. قلنا قد علمنا اختلافهم في قواهم وشهواتهم
وكثير من أحوالهم ضرورة وعلمنا أن ذلك هو الذي اقتضته الحكمة وأنه لو كان في الحكمة

وفعلا دون فعل فجاز أن يكلفه صح

شيء من ذلك لفعله الله تعالى ولجعلهم كلهم بصفة الملائكة أو بصفة الأنبياء فيكون
ألطاف الملائكة والأنبياء ألطافاً لهم ومعلوم خلاف ذلك • فعلمنا أن حكمته تعالى اقتضت
ما يعلم من أحوالهم • ويمكن أن يقال إنه تعالى متفضل وللمتفضل أن يفعل من التفضل
ما شاء حسب ما شاء دون من زيد ويفضل ويساوي ويفاضل كما نعلمه في الشاهد ولما خلقهم
مختلفين في قواهم وشهواتهم وآلاتهم وفي شدة قلوبهم ورقتها وكونها على هيئة يسرع
إليها الخوف والرجاء والحزن والغم وبعضها على خلاف ذلك كلفهم بحسب طاقاتهم
وما تحتمله كل صنف منهم ومصلحته وشاركتهم في معرفة الله تعالى وتوحيده
لما احتمله العقل الحاصل في كل واحد منهم • ويجوز أن يكون علم كل واحد بما عليه صاحبه
من التكليف لطفاً للآخر فلهذا اختلفت تكاليفهم فيما عدا الأصول المجمع عليها في العقول
والله أعلم بتفاصيل ذلك • فأما ما ذكره الشيخ محمود بن محمد الملاحمي أن الخلاف
في اللطف خلاف في عبارة فوجه ذلك أن من نفى وجوبه لا يشك أن دواعيه تعالى متوفرة
إلى أن يلطف لمن له لطف ما دام قاصداً إلى تكليفه بذلك الفعل ولا صارف يصرفه عنه
ومن هذه حاله لا بد أن يفعل بحسب الداعي وتستمر داعيته • ومن قال بوجوبه لا يقضي بحاجة
إلا أنه يجب من جهة الدواعي والله أعلم بالصواب وبذلك تم الكلام في الضرب الأول وهو
إذا كان اللطف من فعل الله تعالى • وأما الضرب الثاني وهو إذا كان اللطف
في المعلوم من فعل غير الله تعالى فهو على ضربين أحدهما أن يكون من فعل المكلف في نفسه والثاني
من فعل غيره • فإن كان من فعل المكلف في نفسه فهو على ضربين أحدهما أن يكون لطفاً في فعل
واجب أو ترك قبيح والثاني أن يكون في فعل ما كان الأولى فعله وترك ما الأولى تركه

فان كان لطفا في فعل واجب او ترك قبيح فانه لا يخلو ان يعلم المكلف انه لطف له في
ذلك او لا يعلم فان علم ذلك وجب عليه فعله لانه جار مجرى دفع الضرر عن النفس فانه
قد علم حينئذ انه لا يندفع عنه ضرر العقاب الا بفعل الملطوف فيه ولا يكون اقرب الى فعله
الا بما ذكرناه من اللطف فهو وصلة الى ما به يندفع العقاب وهو الضرر العظيم وقد ثبت
ان دفع الضرر عن النفس واجب اذا كان المدفوع به دون المدفوع سوا كان الضرر معلوما
او مظنونا فلذلك كما يجري مجراه بان ينزله منزلته في الوجوب. وايضا فانه لا يتم الواجب
الا به بحيث انه لا يقرب من اداء الواجب الا بهذا اللطف وما لا يتم الواجب الا به فانه اذا
كان من مقدور المكلف به كان واجبا كوجوبه لما نعلمه من وجوب مقدمات رد الوديعة
وقضا الدين نحو فتح الباب ودخول الدار فانه واجب لا محالة ولهذا يستحق الذم على تركه عند
العقلا متى كان لا يتم قضا الدين ورد الوديعة الا بذلك وانما وجب لكونه وصلة الى واجب
لا يتم الا به فيجب فيما شاركه في ذلك ان يكون واجبا كوجوبه. واما اذا لم يعلم
المكلف كون ما هو من مقدوره لطفا له في ذلك نحو ما نقوله نحن وشيوخنا في الاعمال الشرعيات
ان استعمالها لطف للمكلفين فانه متى لم يفعل تعالى ما يقوم مقام ذلك فانه لا بد ان يعرف
المكلف وجوب ذلك الفعل عليه ما دام على غرض التكليف له بالملطوف فيه لان دواعيه متوفرة
الى ذلك ولا صارف يصرفه عنه وهو قادر على اعلامه بذلك وغير ممنوع منه فلا بد ان يعلمه
مع ذلك لما تقدم. فاما القول بانه يجب عليه تعالى اعلامه بذلك فلانه يلتزم ما قدمناه في ان
اللطف غير واجب عليه تعالى. فاما القول بانه لا يكون تعالى في حكم المخيرين بين ان يفعل من مقدوره
ما هو لطف له وبين ان يعلمه بما هو لطف من مقدوره اعني المكلف في نفسه فان الاولى

في ذلك ان لا يكون تخلوا في الوجوب لان ذلك يتفرع على وجوب اللطف عليه تعالى وقد
بينا انه لا يجب ولانه تعالى يفعل ذلك اللطف الذي من مقدوره عز وجل لان داعيه الى
ذلك اقوى واكثر لعلمه بانه للمكلف اصلح واسهل ولا صارف يصرفه عن ذلك من كثرة
ثواب في فعل المكلف ولا غيره وهو الجواد الكريم والرؤف الرحيم ولا يعجزه فعله ولا يضره
التفضل به ولا هو بخيل على المكلف به ولا هو ممنوع منه وما هذه حاله لا بد ان يفعل لحصول
داعيه لا محالة • فاما الوقت بانه لم يفعله لكونه من فعل المكلف اصلح له اما لكثرة
الثواب او غيره فانه لا بد ان يعلمه بذلك من جهة الدواعي كما قدمنا فقد بان بذلك حكم
اللطف اذا كان في واجب او ترك قبيح من مقدور المكلف • واما اذا كان في ترك ما
الاولى تركه او فعل ما الاولى فعله فان حكمه حكم الملطوف فيه في انه ان علم المكلف بكونه
لطفا فانه يكون الاولى ان يفعل ذلك في العقل لكونه وصلة الى ما هذه سبيله كما تقدم
في الواجب فان حكم الوصلة الى الشي لا يزيد على حكم ذلك الشي في نفسه • وان لم يعلم المكلف
كونه لطفا في ذلك فانه تعالى ما دام على عرضه تكليف ما الاولى فعله او تركه لا بد له العلم بكونه
المكلف بحاله ليفعله كما تقوله شيوخنا في كثير من نوافل الشرع هذا اذا لم يكن في مقدوره
تعالى ما يقوم مقامه • فاما اذا كان ذلك في مقدوره فان جوازه ولزومه يقتضي ان يفعل
ذلك للمكلف كل ذلك من طريق الدواعي كما تقدم ولا معنى لتطويله ويكون الكلام كالكلام
في الاصلح في الدنيا سواء • فاما اذا كان ذلك من فعل غير المكلف في نفسه فانه
ان كان من فعل عاقل وكان له لطف فيه فالكلام فيه كالكلام فيما مضى وجملته
انه ان كان في مقدوره تعالى ما يقوم مقام ذلك اللطف الذي هو فعل العاقل في حقهما علمنا

أنه لا بد أن يفعله تعالى من طريق الدواعي كما تقدم وإن لم يكن كذلك كان الحكم كما تقدم
في حق ذلك العاقل إن كان لطفا له كما أنه لطف للمكلف الآخر وإن لم يفعله ذلك
العاقل فهل يسقط التكليف عن المكلف الذي ذلك الفعل من العاقل لطف له أم لا يسقط
التكليف عنه والأولى أن لا يسقط عنه التكليف بل يجري مجرى من لا لطف له في فعل
أصلا لأنه ليس في مقدور الحكيم لطف له فيقال بأن ذلك يدعوه إلى فعله فإذا لم يفعله
كشف ذلك عن أنه قد أسقط عنه ذلك التكليف • فأما من عنده هو جار مجرى ما ليس له
لطف إذا لم يفعله ذلك الغير لأنه حينئذ ليس في المعلوم أنه يحصل شيء يدعوه إلى فعل ما
كلف فيجري مجرى من ليس في المعلوم له لطف أصلا • والوجه الذي لأجله وجب عليه ما
كلف حاصل وهو قادر غير ممنوع فوجب عليه ذلك الفعل ولم يسقط عنه • فأما إذا
كان في فعل غير العاقل ما هو لطف للعاقل فإنه إن كان في فعله تعالى ما يقوم مقامه فقد
بينا حكمه وإن لم يكن كذلك لم يسقط عن المكلف التكليف بأن لا يقع ذلك الفعل على
مثل ما تقدم الآن فبين بذلك الموضع الثالث وهو الكلام في حكم الألطاف •
وأما الموضع الرابع وهو في شرائط اللطف فاعلم أن شيوخنا ذكروا للطف شرائط
منها أنه لا بد أن يكون بينه وبين الملطوف فيه مناسبة وتعلق لولاها لم يكن بأن
يكون لطفا فيه أولى من أن لا يكون كذلك وهذه شريطة في كونه لطفا فإنه لا يعقل
كونه لطفا إلا مع هذا التعلق كما لا يعقل الدليل دليلا إلا مع التعلق بالمدلول وكذلك
السبب مع المسبب والعلة مع المعلول • ومنها أنه لا بد أن يكون حسنا لأنه من

فعل الله تعالى او بامره وذلك لا يكون الا حسنا وهذه شريطة في وجود اللطف من
فعل الله تعالى او بامره. فاما لو قدرنا ان له لطفا في فعل قبيح نحو ان يعلم الله تعالى
انه لا يؤمن الا بان يرسل اليه نبيا كافرا فانه عندنا بمنزلة من لا لطف له في بقاء التكليف
عليه لانا قد بينا ان اللطف لا يجب عليه تعالى وانما هو يفعله من طريق الدواعي. وقد ثبت
انه لا داعي له الى فعل القبيح فثبت انه لا يفعله واذا لم يفعله لذلك لم يدل ذلك على انه
قد رفع عنه التكليف بذلك الفعل لان المقتضي لثبوت التكليف حاصل والمكلف قادر عليه
ومتمكن من فعله ولا دليل يدل على انه تعالى قد اسقطه فثبت انه لا يسقط عنه. ومنها
ان لا يخرج المكلف به عن كونه مختارا لان الغرض ان يكون اقرب الى الفعل الذي يحصل به اكتساب
الثواب والالجاء ينافي ذلك ولهذا لو خوف الواحد منا غيره بالقتل ان لم يدخل داره
ويأكل طعامه لا يعد لطفا له حتى يجري بسطه لوجهه ورفعه لمنزلته. ومنها ان
يكون المكلف عالما باللطف وبالملطوف فيه وبما بينهما من المناسبة او متمكنا من العلم
بذلك اما على جملة او تفصيل او ظانا فانه لذلك لانه متى لم يكن عالما ولا ظانا لم يكن له حظ
الدعاء والصرف فلا يكون لطفا اصلا فاذا كان عالما فاللطف هو المعلوم واذا كان ظانا
فاللطف هو الظن لان المظنون يجوز ان يكون على ما ظن ويجوز ان لا يكون كذلك فمتى علم
المكلف مثلا موت ولده صار لطفا له ومتى ظن ذلك قام مقام العلم لما ثبت في الشاهد انه
لا فرق بين ان يعلم احدنا ان غيره يخاطبه بما فيه له عز ورفعة بان يسمع ذلك منه
وبين ان يخبره به من يغلب على ظنه صدقه في ان ذلك كله يدعوه الى دخول داره
واكل طعامه. وقلنا او متمكنا من العلم بذلك لانه اذا امكن ان يعلم هذا اللطف صار

بمنزلة من هو عالم به ولهذا خاطب الله الكفار وان لم يعلموا صحة خطابه لانهم يتمكنون
من العلم بذلك. وكلفهم العلم بالشرعيات لما كانوا متمكنين من العلم بصحتها وانها الطاف
لهم ويقوم الظن مقام العلم في اللطف الذي هو من فعل المكلف نفسه نحو الاجتهادات
وشبهها من الشرعيات ونريد بالمناسبة بين اللطف والملطوف ما يعقل في المرض من ان
المريض قد يتصور انه لطف له لانه اذا ازعج فليصبر على المضرة اليسيرة دعاه الى
المحافظة على الواجبات وترك المناهي خوفا من المضار العظيمة. ومنها انه
لا بد ان يكون اللطف متقدما على الملطوف فيه لانه داع الى الفعل والداعي لا بد من تقدمه
على الفعل والا لم يكن له حظ الدعاء اليه. وهل يجوز ان يتقدم بالوقت الواحد ام لا قال ابو علي
لا يجوز لانه يكون في حكم المنسي المسهو عنه. وقال ابو هاشم يجوز بشرطين احدهما ان
لا يكون في حكم المنسي والثاني ان يكون في تقدمه مزيد فائدة وهذا هو الصحيح لانه
ليس في تقدمه على ذلك الوجه اخراج له عن كونه لطفا ولا وجه من وجوه القبح وكل
ما هذه حاله يجوز تقدمه كالاوامر على مثل ما بيناه فيها في كتاب تحرير الاصول
بين ذلك ويوضحه انا قد علمنا ان يسر علمنا بان زيدا يعظمنا ويرفع منزلتنا يدعونا
الى دخول داره واجابة دعوته. وان علمنا ذلك قبل الدخول بزمان طويل وربما كان
تقدمه اعظم في الدعاء الى اجابته. وكذلك تقدم اخلاق النبي صلى الله عليه واله وتبين
جانبه يدعو الى اتباعه والصلوة تنهى عن الفحشاء والمنكر وان تقدمت باوقات كثيرة
وهل يجوز تقدمه قبل التكليف انما يجوز بالشرط الاول والوجه فيه ما تقدم وقد

دخل في هذا ان من حق اللطف ان لا يكون مشهوا عنه لانه يخرجه عن ان يكون
له حظ الدعا والصرف فهذا هو الكلام في الموضع الرابع والله الهادي

واما الموضع الخامس وهو الكلام فيما يشتبه باللطف والتمييز بينه وبين غيره
فاعلم ان الالطاف انما تدخل في الفعل او الترك لان اللطف انما هو ما يدعو المكلف
والذي يدعو المكلف هو امر راجع الى الافعال والتروك فان ذلك هو الذي له حظ الدعا
والصرف والافعال والتروك نوعان احدهما يعلم انه لا يصح ان يكون لطفا ولا وصله
الى غيره بل يجب ان يكون اصلا لغيره وان يكون غيره لطفا فيه او وصله اليه والثاني يجوز
ان يكون لطفا او وصله الى غيره. اما الاول فهي الاصول العقليات نحو شكر النعمه
ورد الوديعه وقضا الدين ودفع الضرر عن النفس ووجوب التحرز من المضار ووجوب
الانصاف على الجمله من النفس هذا من الافعال ومن التروك نحو وجوب ترك الظلم
والكذب والعبث والسفه ووجوب ترك الجهل وترك كفران النعمه ووجوب ترك
الاضرار بالنفس فهذا في الواجبات وفي المحسنات نحو التفضل والاحسان ونحو حسن استيفا
الحق من الغير هذا في الافعال وفي التروك نحو حسن ترك استيفا الدين ونحو حسن ترك المجازاه
بالاساه وما اشبه ذلك من التروك فهذه اصول المحسنات من الواجبات وما الاولى
الاقدام عليه. فاما اصول المقبحات فهي على ضربين فعل وترك اما الفعل فنحو فعل
الظلم وما ذكرنا انه يجب تركه اولا واما الترك فنحو ترك الواجبات من الافعال التي ذكرناها
اولا فان هذه الامور التي ذكرناها هي اصول لغيرها فلا يجوز ان يكون وجوب ما يجب منها

أو حسن ما لحسن منها فرع على وجوب غيرها ولا ان يكون قبح ما قبح منها فرع على قبح
امر اخر سواه وذلك لانه لو كان هناك واجبات اخر مثلا يكون وجوب ما يجب منها
فرع عليه او وصلة اليه. اما ان يكون هذه لطفا فيه او لا تكون. والاول لا يجوز لانه
لو كان كذلك لم يخل ان يكون من افعال من وجبت عليه هذه الواجبات او تركه
او لا بل من افعال غيره او تركه. والثاني محال لانه لا يجب ان ينفع الغير ولا ان يدفع
الضرر عنه من جهة الفعل الا ما يعود علينا نفع او دفع ضرر فلم يصح ذلك. واذا
كانت من فعل من وجبت عليه او تركه لم يصح ذلك لوجوه احدها ان هذه الواجبات
تجب لامر راجع اليها ويعقلون منها من كونها شكرا للنعمة ورد الوديعة وقضا للدين
وغير ذلك لكونها تركا للظلم او الجهل وغير ذلك ولهذا متى علمناها كذلك علمنا
وجوبها وان فقد كل امر سوى ما يرجع اليه سواها فلا يجوز ان يكون وجوبها لوجه زائد على
ما يرجع اليها. وثانيها انا لو جعلناها واجبة لكونها الطافا في غيرها او وصلة
الى سواها للزم في ذلك الغير ما يلزم فيها وكان يلزم ان يكون وجوبه لوجوب امر اخر
بنوعه الى ما لا يتناهى وذلك محال لانه ليس هناك امر يخصصها بذلك دون ما عداها
بل هي الاولى بان لا يحتاج الى غيرها في وجوبها. وثالثها انه لا يصح الاشارة
الى امور سواها تكون اصولا لها حتى يكون وجوبها لاجل وجوب ذلك الغير فاثبات
ما لا يعقل لا يجوز. ورابعها انها لو كانت واجبة لكونها الطافا في غيرها او وصلة
الى واجب سواها لم يكن بان يكون هي اللطف وذاك الغير هو الملطوف اولى من
العكس بل هو بذلك اولى واحرى فكان يجب ان لا يتميز اللطف عن الملطوف

لعقد التعلق بينها وبين ما يقال انها لطف فيه فيما يعقل ع

من جهة انه لا يعقل تعلق بينها وبين غيرها فيصح ان يقال انها لطف فيه
وكان يجب ذلك في الالطاف انه يكون لطفا لغيره وانه كذلك هناك
تعلق بينه وبين ملطوف فيه ع

وذلك محال فقد بان بذلك ان هذه الواجبات هي الاصول التي تتفرع عليها وجوب
غيرها ويصح ان يكون هو الملطوف فيه بنفسها الذي يبتغي للعبد كل ملطوف فيه ولولاها
ما عقل واجبات اصلا عقلا ولا شرعا وبمثل هذا يتبين الكلام في المحسنات والمقبحات
على هذا المنهاج والله الهادي فهذا هو الاول . واما الثاني وهو ما يجوز
ان يكون لطفا في غيره او يجب لانه وصلة الى سواه او يقبح لانه جاء على غيره وبلغه
الله فهو ما عدا ذلك وهو ضربان احدهما من فعل الله تعالى . والثاني من افعال العباد
اوس وكهم اما افعال العباد او من وكهم التي يصح ان يكون الطافا فهي نوعان عقلية وشرعية
اما العقلية فكمعرفة الله تعالى ومعرفة صفاته وما يتصل بذلك او يكون سببا
فيه كالنظر اما النظر فقد بينا انه انما وجب لانه طريق لحصول الجملة الواجبة في
للعقل وهي وجوب دفع المخاوف فانه انما كان واجبا لانه يتوصل به زوال الخوف وهذا
راجع الى ما ذكرناه في العقل من وجوب دفع الضرر فانه يستوي فيه المعلوم والمظنون فانه
اذا لاح امارة المضرة بترك القصد والحجامة كانا واجبين كما لو علم ذلك وقد يصح
ان يكون النظر في معرفة الله تعالى انما وجب لكونه لطفا . وان كنا نجوز في بعض الانظار
ان يكون لطفا واما معرفة الله تعالى بصفاته فقد ذهب الشيخ ابو هاشم وقاضي القضاة
الى انها انما وجبت لكونها لطفا وربما فسروا ذلك بانها تمكن من اللطف لما كان اللطف
الذي هو حظ الدعا والصرف انما هو العلم بالثواب والعقاب ولكنه لا يتم الا بعد معرفة
الله تعالى بصفاته وعدله وحكمته فلهذا كان وصلة الى ما هو لطف وكل عاقل
يعلم ان للعلم بالثواب والعقاب حظ الدعا والصرف فان الثواب مرغب والعقاب

مرتهب والرغبة والرهبة هما اللذان يقع بسببهما الاقدام والاحجام
وقد جرى في كلام ابي علي ان معرفة الله تعالى تجب لانها وصلة الى اليمكن من شكر
الله تعالى لانه قد ثبت ان المكلف اذا شاهد اثار الصنعة في نفسه وجوز ان
يكون له صانع انعم عليه بالحواس والعقل والحيوة وانه يجب عليه شكره فانه يجب
عليه ان ينظر ليعلم هل هذه المنافع التي يشاهدها فيه من صانع فعلها لوجه
الاحسان اليه ليتوصل بذلك الى الانسان بما قد تقرر في عقله من وجوب شكر النعمة
فانه لا يامن ان يستحق من انعم عليه اذا لم يعرفه ويميزه عن غيره. فان قلنا بما
ذكره ابو هاشم من وجوبها لكونها وصلة الى العلم من اللطف الذي هو العلم باستحقاق
الثواب والعقاب فلا خلاف ما ذكره ولا انه يرد عليه انه يجوز ان يكون في المكلفين من يعلم
الله من حاله انه يفعل الواجبات العقلية ويجتنب المقبحات العقلية من غير ان يحتاج
الى هذا اللطف وهو معرفة الله تعالى. فان قلنا انه يستحق الثواب ويدخل الجنة فقد
جوزنا ان يدخلها من لا يعرف الله تعالى من المكلفين. وان قلنا لا يستحق الثواب فقد
قلنا ان من اتى بالواجبات وتجنب المقبحات لا يستحق الثواب. ويمكن ان يقال بان الشرع
قد ورد بانه لا يدخلها من لا يعرف الله تعالى فعرفنا بذلك انه لا احد من المكلفين
ياتي بالواجبات العقلية ويجتنب المقبحات العقلية الا من حصل له هذا اللطف ولكنه
يمكن الاعتراض بانا انما تكلمنا في تجويز العقل والعقل يجوز ما ذكرناه فما الجواب
هل يستحق الثواب ام لا. ويمكن ان يجاب عن ذلك بان العقل كان يقضي بان يدخل الجنة

وان لم يفعل ما هو لطف اذا فعل الملطوف فيه ولم يات بالقبائح الا ان الشرع ورد بان
التكليف العقلي لم ينفرد عن التكليف الشرعي. قال الله تعالى وان من قرية الا خلا فيها
نذير وغير ذلك من آيات القرآن الكريم والشرعيات لا تتم الا بعد معرفة الله تعالى واقوى
من هذا الوجه ان يقال انه وان كان هذا المكلف ياتي بالواجبات ويجتنب المقبحات فمن المعلوم
الواضح انه مع معرفة الله تعالى وصفاته والعلم بانه يستحق على الواجبات الثواب وعلى المقبحات
العقاب يكون اعظم واكثر انزعاجا ورغبة في فعل الواجبات والترك خوفا وحذرا من
ترك المقبحات واللطف يجب ان يفعل على ابلغ الوجوه فوجب عليه هذه المعرفة لانه معها
اعظم انزعاجا وحذرا فلهذا كانت واجبة لكونها الطافا. ويمكن تقرير ما ذكره الشيخ
اولا بانه قد تقرر في العقول وجوب شكر النعمة وكل عاقل اذا شاهد نفسه وحواسه والاته
وانها تكمل في انسان دون انسان وتكون اكمل في بعض وانقص في بعض كمراتب البصر والسمع
والقوة في الالات جوز ان يكون نعما من منعم انعم بها فوجب عليه الشكر على الجملة
لمنعمها كما ان من مر سبيلا وقد كاد ان يهلك فورد على سقاية في الطريق استنقذته
من الهلاك بالعطش فانه يجب عليه الشكر على الجملة وان لم يعرف صاحبها كذلك هاهنا ثم
يجب عليه التعرف لصاحبها لانه لا يامن اذا لم يشكره من غيره ان يستخف به وهو لا يعرفه او ينزله
منزلة من لم ينعم ويشهد بهذا جري عادة العقلا انهم يسالون من سبل هذه السقاية جزاه
الله خيرا حتى يشكرونه على التعيين فكذلك المنعم بهذه الحواس والعقل والالات يكون
اولى بان يعرف لعظيم انعامه وجسيم اياديه. ويمكن ان يقال انه انما يجب الشكر
بعد العلم بكونها نعمة وذلك لا يتم الا بعد ان يعلم انه قصد بها وجه الاحسان وذلك لا يتم

الا بعد معرفته فلا يجوز ان يكون وجهاً في وجوب معرفته ولا ان يجب معرفته لكونها وصلة
الى اداء ما لم يعلم وجوبه بعد. ولقائل ان يقول ليس من شرط النعمة ان يعلم انه قصد بها
وجه الاحسان بل اذا راى اثار النعمة ودلائل الافضال بتواتر المنافع عليه من الغير
وجب الشكر عليه والا ادى الى ان لا يجب الشكر في الشاهد لاحد المنعمين لانه لا يعلم قصودهم
في كل حال فكان يجب لمن اعطى غيره في كل يوم الف دينار ان لا يجب شكره في الحال الا بعد
زمان يحصل فيه العلم الضروري انه قصد به وجه الاحسان وذلك محال بل يكفي في وجوب
شكر النعمة ان يرى العاقل اثار النعمة عليه فيجب عليه الشكر. ولمنكر ان يقال
لو صح ما ذكرتموه فان هذا انما يصح فيما يظهر فيه اثار النعمة وهذا لا يصح فيما نراه
الانسان من حواسه والاته لانه انما يكون اثار النعمة بعد ان يعرف انها محدثة حاصلة
بعد ان لم تكن وانه لا بد لها من محدث فحينئذ يجوز ان يكون قصد بها وجه الاحسان
فيجب شكره على الجملة كما ذكرتم حتى سلمنا انه لا يشترط في ذلك العلم بانه قصد بها وجه
الاحسان فاذا كان لا يظهر انها اثار النعمة الا بعد ان يعلم انها محدثة بعد عدمه
لم يصح ما ذكرتموه وعلى انه ولو وجب الشكر فيما ذكرتموه لكان انما يجب على الجملة فيشكر
المنعم بها ما لم يعلم انه قصد بها الاستدراج الى الهلاك وصح انه لا يجب بوجوب المعرفة لله تعالى على
فاما القول بانه لا يؤمن ان يستحق به بعض الشكر الجلي وذلك انما يتصور فيما في العباد
لانه يجوز ان يلقاه المنعم عليه وهو لا يعرفه فيكسر مثلا له فلما قدمه على ذلك
وذمه شاوط في حضرة العامة باستنقاذه مثلا من العطش بالسقاية فاما في الباري

تعالى بل لا يصح لانه لا يصح فيه هذا المعنى . ولقائل ان يقول يجوز ان يعرض الآدمي
المرض في بعض الاوقات وهو لا يعرف حسنه فيذم فاعله اذا احوج ازالته فاعلا
فعله فيكون ذلك قبيحا لشكره على الجملة فلهذا وجب ان يعرفه لانه لا يأمن ان يستخف
بمن انعم عليه فان صح هذا الوجه امكن ان يقال تجب معرفة الله تعالى للوجهين جميعا وهو انها
وصلة الى ما يجب من شكره تعالى ولانها موصلة الى ما هو لطف له والفعل يجوز ان يجب
لوجهين كما هو مشروح في كتب علم الكلام فتكون المعرفة هاهنا من القبيل الذي يجوز ان
يكون لطفا ويتميز بذلك عما لا يجوز ان يكون لطفا فهذا في العقليات . فاما الشرعيات
فقد اختلف مشايخنا فيها . فقال بعضهم انما تجب هذه العبادات لانها لطف في واجبات
اخر وتكون النوافل مسهلة لهذه الواجبات الشرعية لان من اعتاد النوافل سهلت
عليه الواجبات من الصلوات الفرائض واجناسها ومن قل اعتياده بالعبادات النوافل
ثقلت عليه الفرائض الواجبات قالوا ولهذا اختص بان لكل عبادة واجبة ما يكون نفلا
من جنسها من الصلوات وانفاق المال في الواجب والنفل والصوم منه واجب ونفل
والحج كذلك والعمرة والجهاد والامر بالمعروف والنهي عن المنكر بازائه ما هو من جنسه
ان يتعلق الامر بالمستحسنات والنهي عن المكروهات . ولهذا قال الفقهاء ما لم يكن له
اصل في الوجوب لا يصح النذر به وهذا هو مذهب الشيخ ابي هاشم وقاضي القضاة وغيرهم
من الشيوخ . ووجه ذلك انه لا يمكن ان يقال وجبت لنفسها لانها افعال نعرفها
العقل ولا نعرف وجوبها فلو كان وجوبها لنفسها لعلم وجوبها ضرورة كما علمت ضرورة

وجرى مجرى وجوب شكر النعمة في أنه واجب لكونه شكراً للنعمة. وكذلك قضاء
الدين ورد الوديعة ومعلوم أنا نعلمها ولا نعلم وجوبها عقلاً. وليس يصح أن يقال
وجبت لكونها صلوة أو صلوة الظهر أو صوم رمضان لأن العقل لا يقضي بذلك والعقل
هو الحاكم بوجوب الواجبات وقبح المقبحات وحسن المحسنات ولأن ذلك يقتضي وجوب كل
صلوة عند الظهر أو عند الفجر أن كانت لا وقتها وكل ذلك محال. قالوا ولا يجوز
أن يكون ذلك لكونها دافعة للضرر لأن ذلك الضرر يعلم أنه ليس من فعل العباد فإن
العقل لا يقضي أن في أفعال العباد من المضار ما لا يندفع إلا بالصلوة. فأما إذا كان
من فعل الله تعالى لم يصح لأن ذلك يكون ابتداء بالظلم لأنه غير مستحق ولا مفعول لنفع ولا
دفع ضرر فإنه كان يمكنه أن لا يضرنا ولا يوجب علينا العبادات ولا يفعل فيها سائر
الوجوه التي لأجلها تجب الأفعال في العقل لمثل ذلك. وأكثر ما تشتبه في ذلك
أن يقال تجب لأنها شكر للنعمة فالعقل لا يقضي أن شكر المنعم سوى الاعتراف بنعمة المنعم
على ضرب من الإجلال والتعظيم فإذا فعل ذلك فقد شكره وليس للصلوة من هذا
الاعتراف في شيء ولا يبقى لها وجه وجوب سوى أنها لطف في واجبات عقلية لأنه يدان
بالعقل أن ما دعا إلى الواجب وجب عليه من فعل المكلف وجب عليه لأنه يجري مجرى الوصلة
إليه كما تقدم وهذا يقتضي أن يكون النوافل لطفاً في مندوبات عقلية مع كونها مسهلة
للواجبات الشرعية لأنها لو كانت ألطافاً في واجبات عقلية أو شرعية لوجبت على ما تقدم.
وذهب بعض شيوخنا إلى أن الواجبات الشرعية إنما تجب لكونها شكراً لنعمة الله تعالى
وهو قول أبي القاسم البلخي وجماعة البغداديين ويظهر كثيراً في كلام أصحابنا البصريين.

ان العبادات شكر النعم الله تعالى وهو قول الطائفة المحقين من اهل البيت عليهم السلام ۞

ووجه ذلك ان الواجب لا يجب الا لوقوعه على وجه وقد علمنا وجوبها بالشرع
فلو لم يكن لها وجه وجوب في العقل لما جاز من الله تعالى ان يوجبها لان ايجاب ما ليس بواجب
قبيح ولا يكون واجبة الا ولها وجه وجوب في العقل ونحن نعلم بالضرورة ان اكثر الوجوه
التي لاجلها تجب الواجبات في العقل لا تختص بها هذه العبادات من كونها قضاء للدين او رد
للوديعة او دفعا للضرر عن النفس الا ان يقال يندفع بها ضرر يفعله الله تعالى لو لم يفعلها
المكلف فذلك لا يصح لان ذلك الضرر يكون ظلما قبيحا والله تعالى لا يفعل القبيح ۞
فان قيل يفعله ان لم يفعلها المكلف لكونه تاركا للواجب قلنا فاذن هي
واجبة لا لدفع الضرر فلهذا عاقبه على تركها فالعقاب عليها فرع على انها واجبة
وذلك فرع على ان لها وجه وجوب في العقل ۞ ولا يبقى من وجوه الواجبات العقلية الا
ان يقال بانها لطف في واجب عقلي او انها شكر لنعمة الله تعالى ولا يصح ان يكون لطفا لان
العلم بالوجوب فرع على العلم بوجه الوجوب اما على جملة او تفصيل ومعلوم انا نعلم وجوبها
وان لم نعلم انها لطف ۞ وايضا فان العقل لا يقضي بان الصلوة يدعونا الى قضاء الدين
او رد الوديعة او غير ذلك فبقي انها شكر لنعمة الله تعالى ۞ ولقائل ان يقول
في الوجه الاول من هذين الوجهين انا نعلم وجوب الصلوة والصيام وغيرهما من العبادات
وان لم نعلم انها شكر لله تعالى ۞ والاصل في ذلك ان الواجبات على ضربين احدهما يعلم
ضرورة فلا يمكن العلم بوجوبه الا بعد العلم بوجه وجوبه لانه الكاشف عن وجوبه
ضرورة ويجري مجرى الفرع والاصل ۞ والثاني يعلم بالاستدلال وهو ضربان احدهما لا يعلم

ألا بعد العلم بوجه الوجوب بحيث يكون الوجه دليلاً على وجوبه. ألا ترى أنّا لا نعلم
وجوب الفصد والحجامة إلا متى علمنا أنهما مختصّان بكونهما دافعين للضرر فيكون العلم بالوجه
دليلاً لنا على وجوب هذين الفعلين والثاني نعلم وإن لم يتقدم العلم بوجه الوجوب وهو إذا
كان الدليل على وجوبه ليس هو وجه الوجوب وليس ذلك إلا في الواجبات الشرعية
لأنا لا نجوّز أن الواحد منا إذا لم يعلم ضرورةً وجوب الفعل بالضرورة فإنه قد يمكنه
استدراكه بالدلالة بأن يعلم في فعل بعينه أنه مختص بالوجه الذي يقتضي الوجوب فيعلم
حينئذ الوجوب كما ذكرناه في الفصد والحجامة. فإنا نجوّز أن يعلم الله تعالى في بعض ما هو
من مقدورنا أنه متى كان على وجه مخصوص صلح أن يكون شكراً لنعم الله تعالى وصلح
أن يكون داعياً لنا إلى فعل واجب عقلي من شكر نعم الله أو غيره وإن لم نعلم نحن تفصيل
ذلك فإنه تعالى علام الغيوب. وهذا كما أن للطبيب قد يعلم أن في ملازمة بعض
الناس حركة مخصوصة مصلحة له ورياضة لبدنه دافعة لبعض المضار التي لا يأمنها
وإن لم يعلمها الإنسان بنفسه. وكما نعلم ذلك فإن بعض الملوك متى أنعم على بدوي
بألف دينار فإنه يجب عليه شكره ونعلم وجوبه على الجملة بما يعد شكراً له ولا أنه قد يجهل
ما هو معدود من شكره حتى يعرفه البلدي أن من شكر الملك أن لا يتبذّله في وجهه
وأن ذلك مما يعد كفراً للنعمة فحينئذ يعلم البدوي أن ذلك واجب عليه وداخل
في جملة ما يجب من شكره. فلذلك نجوّز أن يعلم الله تعالى أن من شكر نعمه أن نعظمه
بالعبادات وسائر القرب وقد ثبت في العقل أن ما صح أن يكون تعظيماً له وجب
علينا فعله وهذا كله يدل على أنه كما يجوز أن يكون العبادات لطفاً يجوز أن

تكون شكراً للمنعم ولا يختص أحدهما بذلك دون الآخر. وبذلك يبطل قول القائل
لا نعلم أن الصلوة تدعونا إلى الواجبات العقلية لأنه يجوز أن نعلم بتعلق ما لا نعلم
بتعلم أنها داعية لنا وإن لم نعلم ذلك. ويمكن أن يحتج على أنها شكر لنعم الله
تعالى بأنه قد ثبت أنه يجب علينا شكره لعظيم إنعامه علينا وثبت أن الشكر يتزايد
بتزايد النعم كما تقدم وصح أنه تعالى أنعم علينا بأعظم النعم وأصول جميع المنح والقسم
ثم أنعم علينا بفروعها كما قال وما بكم من نعمة فمن الله فيجب أن يبلغ شكره أقصى ما
يدخل تحت مقدورنا وأكثره وأقصى ما نعلم أنه تعظيم له وإعظامه وأقصى ما نعلمه
تعظيماً هو العبادة لأنها غاية الخضوع والتعظيم للمعبود فوجبت علينا عبادته
على مقدار ما يستطاع وأبلغ ما يدخل تحت المقدور لكونها شكراً له. ولو لم يتقدم
منه الإنعام بأصول النعم ما استحق علينا ذلك بل كان يستحق علينا بمقدار ما ينعم به علينا
ولهذا لا يستحق الوالد العبادة على ولده وإن عظمت نعمته عليه وإنما يستحق عليه من الشكر
أزيد مما يستحقه الأجنبي الذي ينعم عليه. فإذا ثبت أن العبادة هي غاية التذلل والتعظيم
للمعبود وقد ثبت أن ذلك لا يستحق إلا على أصول النعم ثبت أن العبادة إنما تجب لكونها
شكراً على أصول النعم فإن الذي يستحق من التعظيم على النعم إنما هو الشكر عليها وهذا الوجه
هو أقوى ما يحتج به في ذلك والله الهادي. والكتاب ناطق بمثل ذلك قال الله تعالى اعملوا
آل داود شكراً وغير ذلك من آيات القرآن الكريم. ولقائل أن يقول أن هذه العبادات
الواجبة لو كانت شكراً لأصول النعم وقد ثبت أن العقلاء قد اشتركوا فيها لوجب أن يشتركوا

فيما يجب من هذه العبادات ومعلوم انهم يختلفون فيها بحسب الشرائع والملل وبحسب
الذكورة والانوثة ويختلف الحائض والطاهر والمقيم والمسافر والمأموم والامام
ويختلف بحسب الشهور والايام مع ان الموجب لها واحد وقد يختلف الشخصان فيما يجب
عليهما مع ان النعم عليهما واحدة متفقة وفي ذلك دلالة ان وجه وجوبها ليس هو كونها
شكرا للنعمة ۰ وايضا كان يجب ان لا يصح نسخ الشرائع لان شكر النعمة لا يجوز نسخه من حيث
انه لا يختلف بحسب الاوقات والاشخاص والاماكن ۰ ويمكن ان يجاب عن ذلك بان يقال
اما اختلاف العبادات في القلة والكثرة فيجوز ان يختلف باختلاف القوى كذكورة الذي يلزم
الضعيف من العبادات التي هي شكر نعم الله تعالى اقل مما يلزم القوي وان كان مقدار النعمة
واحدا ولهذا يختلف في الشاهد بحسب ذلك الا ترى ان من انعم على كل واحد من الشخصين
بالف دينار فانه قد يختلف ما يجب من مقدار فعل الشكر منهما مع اتفاقهما في النعمة فان
احدهما اذا كان اخرس فانه لا يلزمه من الشكر الا ما يقع في القلب فقط واذا احتاج
هذا المنعم الى ان يناوله احدهما قلما وهو قاعد في مكانه فانه من شكر النعمة وان
كان فعلا ومع ذلك يجب على الصحيح دون المريض والنعمة عليهما واحدة فلذلك لا يمتنع
تفاوت ما يجب من العبادات في القدر بحسب ذلك ۰ وعلى هذا اذا وجب الشكر باللسان
عليهما جميعا واحدهما ليس في لسانه الا قدرة واحدة والاخر في لسانه قدر كثيرة
فانه لا يجب على الضعيف الا فعل واحد ويجب على القوي ان يفعل بجميع قدر اللسان فانه
لا يصح ان يفعل بعضها دون بعض ۰ وايضا فان الشكر واجب على جميع نعم الله تعالى لا يختص
به اصول النعم وفروعها وجميع النعم على التحقيق من الله تعالى وما يلزم من العبادة لله تعالى

شكراً على اصول النعم لا بد معها من الشكر على جميع فروع النعم فيصير ذلك الشكر من جملة
العبادة لان ذلك الشكر هو الاعظام المقترن بالاعتراف لله تعالى بالانعام وهو يستحق لمنعم
واحد وكان انما يتميز في منعمين احدهما منعم باصول النعم والاخر منعم بما دون
ذلك فيعلم ان احدهما يستحق العبادة دون ما زاد والاخر يستحق دون ذلك لا العبادة
فاما في منعم واحد يستحق شكرا كثيرا في نعم كثيرة بعضها يستحق عليه العبادة وبعضها
يستحق عليه شكر وان لم يكن عبادة فانه لا يمكن تمييز ذلك المستحق بعضه من بعض بل ما يجب من
الاعتراف والتعظيم والعبادة التي هي غاية التعظيم بمنزلة واحد لا ينفصل بعضه عن بعض
ولا يمتنع ان يتزايد الشكر بتزايد النعم في الناس فانهم يختلفون في ذلك • ويمكن ان يكون
النعمة على الحاضر اكثر منها على المسافر لما يناله من المشقة فلهذا اسقط عنه ركعتان
وان يكون الزكوة انما تلزم الغني دون الفقير وان وجد ذلك المقدار لان النعمة على الغني اكثر
وان يكون النسخ لكثير من العبادات والشدائد التي كانت على من قبلنا لاجل ان النعمة
عليهم كانت اكثر وهم كانوا اقوى واقدر واكثر اموالا واعمارا او عددا • نعم ولا كان
هذا الوجه لا ينقض قول القائل قد يتفق الشخصان في النعمة وان كانت العبادة متفاوتة
وقد يتفاوت للنعمة ويجب على الاول نعمه الاكثر من العبادة وهذا ظاهر في صلوة
الحضر والسفر فان المسافر قد يكون النعمة عليه اكثر واعظم من بعض المقيمين وان استوت
النعمة كما نعلم ان اصول النعم فيهما واحدة فما شان احدهما يجب عليه القصر دون
الاخر • والحق توجه ما لا يسعى ان يستحى منه وان خالف قول الجماهير وهو ان العبادة
لا يصح ان يكون شكرا الا على اصول النعم لما قدمنا ولهذا لا يجب العبادة على الجملة

التي هي غاية التعظيم والتذلل للمعبود على كل من اختص باصول النعم وان الاعتبار فيها
بالموقع في التعظيم والتذلل لا في المقدار ولهذا اختلف في القادر والضعيف وان كان
وجه الوجوب واحدا وان الشكر على سائر نعم الله تعالى يجب ان يكون مصروفا الى
ما يلزم من عبادته التي هي تعظيمه ونهاية التذلل له. ومتى لم يمكن العلم ان هذه العبادات
التي هي الصلوة والزكوة والصيام والحج والجهاد وسائر القرب من الواجبات تثبت
فيها معنى العبادة الا بالشرع فان كل عاقل يعلم انه متى نفى اعتبار الشرع لم يعرف
ان هذه الاركان في الصلوة والاذكار ولا الامساك عن الشراب والطعام فيه
تعظيم لذي الجلال والاكرام لا بقصد ولا بغير قصد وهذا ضرورة لا يحتاج فيه الى
الاستدلال. ولكن الله تعالى اعلمنا انها مختصة بالاجلال والاعظام لذي الجلال
والاكرام متى اتينا بها على وجوهها التي شرعها وبينها. وليس يجوز ان يكون مختصة بذلك
لانفسها لانا نعلمها ضرورة اعني مجرد هذه الافعال ولا نعلم اختصاصها بكونها عبادة
فدل على ان كونها عبادة امر زائد عليها لا يثبت لمجردها فيقتضي انها انما تثبت بفاعل لها
جعلها على هذا الوجه الذي هو كونها عبادة وليس ذلك الا المكلف والا لم يكن عبادة
منه متى لم يكن مؤثرا في كونها عبادة وبهذا اسقط القول بان الذي جعلها عبادة هو الله
تعالى فان كان هو العابد بها تعالى عن ذلك الا ان يكون معنى جعله لها عبادة انه حكم بان
العبد اذا اتى بها على وجوهها كانت عبادة فهو كذلك ولا يختص كونها عبادة بهذه
الافعال الا ولنا في هذه الافعال بنفسها مصالح والطاف في واجبات عقلية.
فلهذا اختلفت هذه الافعال والتروك بحسب الاشخاص والاوقات والاماكن ووجوه ورود

التعبد علينا بحسب اختلاف المصالح في الازمان والاعيان وغير ذلك وان كان لا اختلاف
في كونها عبادة وان اختلفت في اعيانها فدل ذلك على ان ذلك لكونها شكرا وعلى
ان تجرد هذه الافعال وجب علينا لكونها مصلحة ولطفا وهذا المعنى قد اشرنا اليه في
كتاب الشهاب وذكرنا انها وان وجبت لكونها شكرا فانها لذلك لكونها ونحن نزيد بذلك
هذا المعنى الذي ذكرناه الان وان كان المختلفون على فرقتين منهم من قال هي شكر النعم
الله تعالى ومنهم من قال هي لطف غير شكر وان كان يوجد في كلام قاضي القضاة ما يدل
على ما ذكرناه والقران ناطق بذلك فانه تعالى ذكر في الصلوة ان الصلوة تنهى عن الفحشاء والمنكر
فاوضح انها لطف وقال اعملوا آل داود شكرا فبين انها شكر فبان ان هذه الافعال
والتروك الشرعيات انما وجبت لوجهين احدهما لكونها شكرا وثانيهما لكونها لطفا
كما ان الفعل قد يصح لكونه تعظيما وعبثا معا ولهذا وجب علينا ان ناتي بها على سبيل التعظيم
لله والخضوع والذلة لان ذلك هو معنى كونها عبادة وان نفعلها مجردة فلا نجعل هذا
التعظيم والخضوع مختصا بغيرها من الافعال والتروك لما كان الصلاح لنا في هذه الافعال
والتروك الشرعية. فاما قول القائل انه يلزمكم على ذلك ان لا يجب الثواب على الله تعالى على
على هذه العبادات لان هذه العبادات توازي نعم الله تعالى لكونها شكرا عليها وليس يجب
على المشكور على النعمة السالفة نعمة اخرى بازاء شكر الشاكر له. فالجواب عنه
انا نقول انا قد بينا ان العقل يقضي بان العبادة واجبة علينا شكرا لله تعالى على اصول النعم
وان سائر النعم لا تحصى ولا تعد وانه يستحق عليها الشكر لا محالة ومن المعلوم الواضح ان
هذه العبادات لا توازي الاول من نعم الله تعالى بل توازي بعض الادنى من اعطائنا ووهبنا ما

هو دون حاسة العين والسمع والبصر وتفصيله فيما نرضيه هذا التفت في الصلوة
في اليوم والليلة لكان قليلاً في ضمن بعض تلك النعم وان كنا قد ذكرنا انه لا اعتبار
بالمقدار في الشكر بل بما يقع من الاعظام والاجلال والخضوع والتذلل فقط وبلوغه
المبلغ العالي في ذلك فالثواب من الله تعالى على ذلك تفضل وانعام ولولا ذلك لما
كان متفضلاً علينا باصل التكليف لانه اذا كان الثواب بمنزلة الاجرة على الاعمال
فقد ثبت في الشاهد ان من استاجر اجيرا على عمل من الاعمال ليعطيه اجرته فانه وان
استحق عليه الاجرة على ذلك فانه لا يكون متفضلاً عليه بذلك الاستيجار فلو كان انما عوضنا
تعالى بالتكاليف الشاقة لاجل ان يعطينا هذه الاجرة التي هي الثواب العظيم لم يكن
متفضلاً علينا بالتكليف وقد ثبت انه تعالى متفضل علينا بالتكليف لما بينا ان التكليف
ليس الا كمال العقل المتضمن لوجوب واجبات وقبح مقبحات وحسن محسنات وخلق الشهوة
والنفار اللذين يتعلقان بالافعال والتروك على ما تقدم بيانه. فان قيل انه
كان يمكنه ان يغنينا بالحسن عن القبيح فلا يشق علينا الفعل فلاجل جعله شاقا علينا
استحققنا عليه الثواب ووجب عليه تعالى فعله. لانا نقول انما نعني بقولك انا نستحق
عليه تعالى فعله فان عنيت بذلك انه يحسن منه تعالى عند ذلك المنافع العظيمة المقرونة
بالاجلال والتعظيم وكان لا يحسن منه ذلك التعظيم اولا قبل هذه الافعال والتروك
فهذا صحيح ولانه لا يجب اذا حسن منه تعالى عند فعله ولم يحسن منه عند ان لا يفعل
ذلك ان يقال فانه واجب عليه الا ترى انه يحسن للمدح والتعظيم الكبير لمن فعل الطاعات
وتجنب المقبحات ويكون ذلك مستحقا علينا له وان لم نفعل كان ذلك واجبا علينا

وان عيب بذلك انه لو لم يفعله تعالى لكان المكلف قبيحا فقد بينا ان ذلك لا يدل على وجوب
الفعل • وان اريد بانه مستحقا للثواب عليه تعالى عند فعل الطاعات واجتناب المقبحات
ان الثواب جار مجرى المدح من المنعم للشاكر على النعم والابتداء لما فعل العمل الحسن وهو
الشكر وذلك صحيح ولا يقتضي ان ذلك واجب عليه له وانما حسن منه ذلك كما حسن من سائر
العقلاء وانما اختص القديم تعالى في الثواب بانه قد علم انه يجازي به ووعد به على الامتثال
لا من جهة انه صار مستحقا عليه كاستحقاق الموعود على الواعد له بالوفا بالوعد وليس هذا
من الوجوب في شيء • ولقائل ان يقول لو كان الثواب واجب عليه لاجل الاعمال لما يقدر
تقدير الاعمال لا لكثرة العمل الصالح ولا لقلته ولا يصح القول بالموازنة والاحباط
لما التكفير في الاعمال والاجماع منعقد على ذلك • ويمكن ان يجاب على ذلك بان
الذي يتعلق به الجزاء والموازنة والاحباط والتكفير هو امران احدهما مجرد العمل
الذي يجب لامر راجع الى نفسه من كونه رد الوديعة وقضا الدين وشكر النعمة وابقا
للضرر واشباه ذلك دون ما يفعل شكرا له • وثانيهما ما يكون لطفا في ذلك من اعمال
الشريعة من الصلوة والزكوة وغير ذلك لاجل ان هذه الامور انما كانت شاقة لان الله
تعالى جعلها شاقة وكان يمكن ان لا يجعلها علينا شاقة وان يعينا بالحسن عن القبيح تجري
ذلك مجرى انزال الالام التي يقتضي استحقاق الاعواض وبمنزلة الجنايات التي يقتضي في الشاهد
استحقاق الارش وكون ما فيهما من معنى العبادة هو الذي يكون شكرا لا يقتضي استحقاق
الثواب وانا قد نبهنا على ان الصلوة مثلا مختصة بامرين احدهما انها شكر لنعمة الله تعالى
وثانيهما انها الطاف في واجبات اخر فمن حيث هي شكر لا يقتضي الثواب ومن حيث هي

25

لطف يقتضي ذلك ويكون هذا معنى قولنا ان الثواب لا يستحق على الله تعالى على العبادات
أي على هذه الافعال والتروك من حيث هي عبادة وان استحق عليها من حيث هي لطف
في الواجبات. فاما القول بان الثواب واجب على الله تعالى فذلك لا يجوز على الاطلاق
الا مع التقييد بما يزول معه الابهام فانه قد ثبت ان ذلك يوهم انه قد وجب عليه
لنا من الواجبات ما يشابه الواجبات علينا في الشاهد من شكر النعمة وقضا الدين ورد
الوديعة فان هذه الواجبات وجبت علينا لكونها شكر النعمة وقضا للدين ورد ا
للوديعة لا لتقدم الانعام ممن وجبت عليه على من وجبت له وهذا بخلاف الثواب
فانه انما يستحقه العبد على الله تعالى لتقدم الانعام منه تعالى على العبد وهذا على حسب
الواجب الذي يوجبه العقل في الافعال فان العقل لا يقضي ان الواجب يجب علينا للعبد
لانعامنا عليه بما لولاه لم يجب ذلك الواجب وانما يجب علينا الفعل لا لتقدم الانعام
منا فاطلاق القول بانه واجب عليه تعالى يوهم انه لم يكن ذلك لسبب الانعام منه تعالى
وذلك خطا وايهام الخطا قبيح لا يجوز اطلاقه عليه تعالى. فان قيل اليس يجب على
الواحد منا بعينه رد الوديعة لتقدم النعامة عليه بحفظها وما هو طريق الى استحقاق
ردها ولا يتم ردها الا به وهو التكليف بها كذلك لا يمتنع ان يجب عليه الثواب
لتقدم النعامة على العبد بما هو طريق الى استحقاقه وبما لا يتم اعطا الثواب الا به وهو التكليف
قلنا ان رد الوديعة لم يجب لما ذكرته وانما وجب لكونه رد الوديعة فقط بدليل انا
متى علمناه رد الوديعة علمنا وجوبها وان فقد كل امر يشار اليه مما عداها ومتى لم
نعلم كونه رد الوديعة لم نعلم وجوبها وان حصل كل امر يشار اليه مما عدا ذلك

ولو كان يجب رد الوديعة لتقدم الانعام عليه لوجب على من انعم على غيره بنعمة ان
يجب عليه لاخر اخرى لتقدم تلك النعمة وهذا لا يصح فان الانعام يوجب الحق على المنعم
بل يجدد الايجاب على المنعم عليه للشكر واخاسه • وكيف يصح ما ذكره السائل
والامر ان من لم يقصد الانعام على الغير بحفظ الوديعة ولا خطر ببالها ذلك او اراد
بذلك المكافاة بمثلها فانه يجب عليه رد الوديعة وان لم يكن تقدم منه الانعام
عليه بحفظها فلم يصح ما ذكره وبذلك يبطل القول بانه وجب عليه ردها على المودع
لانه تقدم من الانعام ما لا يتم الرد الا به وبان بذلك ان استحقاق الثواب عليه تعالى
لا يشابه ما يجب في العقول • فان معنى ذلك انه تعالى انعم علينا بالنعم الكثيرة التي لا يمكن
احد ان ينعم بمثلها من اصول النعم وفروعها ثم تفضل تعالى بانه ينعم علينا بسبب قبول النعمة
علينا ما هو اعظم واكبر وهو الثواب العظيم والاجر الكبير في جنات النعيم فهذا لا يعقل
الا انه داخل في سبيل التفضل بل في اعلى الانعام والتفضلات • فان قيل كيف يجب
الثواب على الله تعالى يحسن منه الاخلال بالثواب ومعلوم ان ذلك قبيح • قلنا ان الله
كان يحسن منه ان يخل بالثواب بان لا يتقدم منه الانعام فاما بعد الانعام منه فان
اخلاله بالثواب يكشف عن امرين قبيحين احدهما ان يكون التكليف قبيحا لانه يكون قد فعله لا
ليصل المكلف الى المنافع التي هي منافع للثواب ويكون التكليف اما عبثا واما ظلما ان كان
مفعولا للاضرار بالغير ابتدا وثانيهما انه يكشف عن الكذب في وعده بالثواب للمومنين وهم
القابلون لانعام رب العالمين فهذا القبح عند الاخلال بالثواب لا يرجع الى الاخلال به
وانما يرجع الى ما ذكرناه • وقد بينا ان الاخلال بالفعل اذا كشف عن قبح غيره ودل عليه فانه

فان قيل انه لا يصح قولكم ان الاخلال بالفعل اذا كشف عن قبح غيره فانه لا يقتضي وجوب ذلك الفعل
لما نعلمه من المستاجر اذا اخل بالاجرة بعد اخلاله بما وجب عليه وانما وجب عليه ذلك لان يترك هذا
الواجب وهو الاجرة يكشف عن قبح الاستيجار قلنا هذا لا يصح لان الاجرة واجبة لامر راجع
اليها لا لان يكشف تركها عن قبح الاستيجار لان الاستيجار قد يصح اذا كان عنينا لمن له الاستيجار على
توقع الهوى وان وجبت الاجرة فدل على ان العلم حسب لا لانه يصح الاستيجار والله الهادي

لا يقتضي وجوب ذلك الفعل ولعل ذلك يزداد وضوحا عند الكلام في الوعد والوعيد
والله الهادي فهذا هو الكلام فيما يتشبه كونه شكرا وكونه لطفا من الواجبات
الشرعية من الافعال. فاما ما لحق اجتنابه شرعا من الزنا وشرب الخمر وغير ذلك
فانما وجب ذلك لقبحه وقد اختلف مشايخنا في وجه قبحه فذهب الشيخ ابو هاشم وقاضي القضاة
انه على ضربين منه ما يقبح لانه منع من الواجب وهو كل ما لا يعلم قبحه الا مبنيا على العلم
بوجوب غيره حتى لولا وجوب ذلك الغير ما علمنا قبحه فان وجه القبح فيه كونه مانعا
من الواجب. وما لا يكون كذلك يكون قبحه لكونه مفسدة. وقد دل الشرع على قبائح مخصوصة
ان ذلك لكونها مفسدة نحو الخمر والميسر فانه يوقع العداوة والبغضاء اللذان يقبحان
عقلا. وذهب الشيخ ابو علي الى ان القبح في قبائح الشرع لكونها مانعة من الواجب فقط
وان كان ابو هاشم قال بمثل ذلك ثم رجع عنه. وانما منع ابو علي ان تقبح القبائح الشرعية
لكونها مفاسد لاعتقاده ان فعل المكلف لا يكون فيه مفسدة قال لانه قد ثبت ان
الله تعالى لا يجوز ان يفعل المفسدة لكونها قبيحة فلو كانت في فعل المكلف مفسدة لكان
لا يقع منه قبائح الشرع من الزنا وغيره بل كان يجب ان يصرفه الله تعالى عن ذلك والا
لم يكن مزيحا للعلة. فلما وقع ذلك منه علمنا انها ما قبحت لكونها مفاسد. وقد
قال ابو علي بان ما كان في افعال غير المكلف من المفاسد للمكلف لا بد ان يصرفه القديم
عنها والا قبح منه ذلك التكليف قال واذا ثبت ذلك صح ان القبائح الشرعية ما قبحت
الا لكونها تركا للواجب لانه لا وجه بعد ذلك يشار اليه سواه. واحتج ابو هاشم

بانه لا يمكن الاشارة الى فعل واجب يكون الزنا وشرب الخمر مانعا منه على الاطلاق
فلو كان لا يقبح الا لذلك لوجب ان لا يعلم قبحهما الا بعد العلم بوجوب ذلك الواجب
وذلك محال وهذا الخلاف ليس مما يمنع من الصلوة من الاشتغال فانا نعلم قبحه لكونه مانعا
من هذا الواجب نحو البيع وقت النداء ولهذا قال تعالى اذا نودي للصلوة من يوم الجمعة فاسعوا
الى ذكر الله وذروا البيع لما كان ذلك مانعا من هذا الواجب. ولقائل ان يقول لابي علي
انه يجوز ان يقع المفسدة من فعل العبد ولا يدل ذلك على قبح التكليف منه تعالى لانه عز وجل قد
نهاه عن ذلك القبيح وزجره عنه وحذره منه فاذا فعله فمن قبل نفسه اتي لا من قبل الله عز
وجل كما ان العبد يقع منه سائر القبائح العقلية ولا يدل ذلك على قبح التكليف من الله
تعالى الخلاف والاستفساد لو وقع من القديم تعالى او وقع من بعض من لا عقل له فان ذلك يدل
على انه تعالى قد اختار فعل ما يدعو الى القبيح وذلك قبيح لان العبد لا يمكنه الانفصال عما
يفعله الله تعالى ولا يمكنه المنع من ايقاعه بخلاف ما يقع من المفاسد في افعال من لا عقل له. ولقائل
ان يقول لابي هاشم انما ذكرته من انه لو قبح لكونه مانعا من الواجب لما صح العلم بقبحه الا بعد
العلم بذلك الواجب الذي هو منع منه لا يصح لان ذلك انما يلزم فيما يكون وجه القبح فيه دلالة
على القبح. فاما في الشرعيات فان الدليل على القبح هو النهي من الله تعالى وما يجري مجراه فلم يصح ذلك
وان كان الصحيح ما ذكره ابو هاشم فانه لا يعقل وجه لاجله يقبح هذه القبائح الشرعية
الا ما ذكره من كونه مفسدة او مانعا من واجب لان ما عدا ذلك من كونه ظلما
او كذبا او تكليفا لما لا يطاق او جهلا او اضرارا بالنفس او ما اشبه ذلك من الوجوه
العقلية في القبح لا يصح في هذه القبائح الشرعية ولا يعقل فيها ولا يبقى الا ما ذكره وان

لم يعلم تفصيل ما يمنع من الواجب عما هو مفسدة إلا أنا علمنا أنه تعالى كما علمنا قبح ذلك
في الخمر والميسر وفي قبح البيع وقت النداء فهذا هو الكلام في تمييز ما يكون لطفا عن غيره
إذا كان من أفعال العباد أو من أفعاله أو ما يكون مفسدة عن غيره . وأما الضرب
الآخر وهو في تمييز الألطاف والمفاسد عما تشتبه به من التمكينات وما أشبهها من فعل الله
تعالى فاعلم أن التمكين واللطف وإن اشتركا في أنه لا بد أن يفعلهما الحكيم تعالى للمكلف
وأن التكليف من دونهما يكون قبيحا وفي كثير من أحكام التمكين فإنهما يفترقان من وجهين
أحدهما أن من حق التمكين من الشيء أن يكون تمكينا من خلافه حتى لا يصح أن يمكن الله تعالى
من الحسن إلا وهو ممكن من القبيح . وهذا بخلاف اللطف فإنه يكون لطفا داعيا إلى
الطاعة غير داع إلى المعصية حتى أنه إذا كان داعيا إلى المعصية كان مفسدة
ولا يصح أن يكلف ولم يمكن من فعل المعصية أصلا فصار تمكينه من المعصية وإن حصلت عنده
حسنا ما لم يقصد به فعل المعصية بخلاف ما يدعو إلى القبيح فإنه يقبح إذا فعل به ما يدعو إلى
ذلك وإن لم يقصد به الاستفساد عند شيوخنا . وثانيهما أنه لا يكون لطفا ولا
مفسدة إلا مع التمكين حتى إذا لم يكن ممكنا من الفعل ثم فعل به ما يدعو إلى فعله لا يكون لطفا
له ولذلك لو فعل به ما يدعو إلى القبيح لا يكون مفسدة والتمكين ليس يصح أن يكون
شرطا في نفسه وقد دخل في ضمن ذلك التفرقة بين التمكين والمفسدة وعلى هذا الأصل ينبني
الخلاف بين شيوخ العدل بين ما يصح أن يفعله الله تعالى وبين ما لا يفعله بالمكلف فإن التمكين
واللطف يفعله الله تعالى والمفسدة لا يفعلها عز وجل وقد اختلفوا الدلالة في مسائل
نذكر الآن بعضا من ذلك . منها قولهم إن إحسانه تعالى لا يتم في التكليف إلا بخلق الولد

الذي لولاه لم يؤمن وما مانه الولد الذي قد علم انه لولاه لما فسد ابوه ولا كفر كما ذكر
تعالى في الغلام وهذا بالاختلاف بينهم والاول من قبيل اللطف والثاني من قبيل المفسدة
ومن فوايد ذلك بين ما لا يمكن التكليف الا معه نحو الاستطاعة في الحج وغيره • ومنها
انهم اتفقوا في فوايد تكليف من المعلوم انه يرد النار وبين تكليف زيد اذا علم من حال
عمرو انه يعصي لذلك ويرد النار فجعلوه ممكنا والثاني مفسدة للاصل الذي بيناه • ومنها
تبقية الكافر اذا كان المعلوم انه يؤمن • قال ابو علي يجب عليه تعالى تبقيته وقال ابو هاشم
لا يجب وهو قول قاضي القضاة • حجة ابي علي ان ذلك لطف له في ازالة عقابه
وايضا فاخترامه يكون مفسدة في انه لا يمكن من ازالة عقابه • واعترضه قاضي القضاة
بان هذا يقتضي ان يكون لطفا في الماضي قال الشيخ محمود ويجوز ان يعني ابو علي انه كاللطف
لان الغرض به ليس الا ان يقضي دواعيه الى ما كان حريا في تكليفه فيفعله فيتخلص من العقاب
فوجب تبقيته لذلك • وحجة ابي هاشم ان هذا ابتدا تكليف وابتدا التكليف وقد ثبت ان
ابتدا التكليف لا يجب ولذلك اتفقوا لانه ابتدا التكليف في غد فان تكليفه في اليوم الاول
ليس هو تكليفه في اليوم الثاني بل الثاني تكليف متجدد ولا سيما ان من حق اللطف ان يتقدمه
التمكين كما تقدم • ولقايل ان يقول ان الذي دعاه تعالى الى تكليفه وهو علمه بانه
طريق الى استحقاق الثواب يدعوه الى تبقيته حتى يبلغه تلك الطريق الى الثواب والاعادة
على عرضه الاول بتكليفه ليبلغ الى الثواب بالنقض والابطال • وايضا فدواعيه
متوفرة الى ذلك ولا صارف يصرفه عنه وهو قادر على تبقيته وغير ممنوع منه فوجب
تبقيته من طريق الدواعي عندنا وعندهم ومن طريق وجوب الافعال عندهم كما احتج به

بعضهم في وجوب اللطف • وقد ذكر قاضي القضاة انه يمكن ان يقال يجب تبقيته لاجل
ذلك لا لاجل اللطف لكن لاجل التمكين وان لم يرد به ما كان ذاتاه لم يصح • وايضا فان الله
تعالى عند كثير منهم متفضل حليم وان من كرمه وحلمه ان يتفضل بالتكليف تعريضا للثواب
وهو يعلم انه ان لم يخترمه بلغ الى الثواب ثم يخترمه دونه ولحوا تبقيته وبينه ولو بقاه
لوصل اليه لا محالة ولا سيما مع ما طبع عليه وقلبه من النزوع الى الشهوات القبيحة ولكنه
وانه لو شاء لاغناه بالحسن عن القبيح فلو جاز ان يخترمه على ذلك لجاز ان يقال بانه كان يمكن
ان لا يقبل توبته ولا يقبل عذره اذا رجع اليه بعد معصيته فكما انه لا بد ان يقبل توبته
وان كان قد اخترم لجرائمه وارتكب العظائم كذلك لا بد ان يبقيه حتى يتوب اذا كان
يعلم انه ان ابقاه يتوب لان الداعي له الى قبول توبته يدعوه الى ما لا يتم توبته الا به
وهو تبقيته وترك اخترامه فهذا ما يمكن ان ينصر به هذه المقالة والله الهادي •
ومنها اخترام المؤمن اذا كان المعلوم منه انه ان بقاه كفر ومات على كفره •
فانهم اختلفوا في ذلك • فذهب الشيخ ابو علي وابو هاشم وقاضي القضاة الى انه لا يجب
هذا الاخترام ولا يقبح هذه التبقية وذهب الشيخ محمود بن الملاحمي الى انه يجب اخترامه
حجة الشيوخ ان تبقيته من باب التمكين وابتداء التكليف وقد بينا ان التمكين من
القبيح لا يقبح وان الانذار بالتكليف لمن يعلم انه يرد النار لا يقبح ويحسن هذه التبقية
وان لا يجب الاخترام • ولقائل ان يقول ان تبقيته له مع علمه بانه يبطل ثوابه ويعصي
ربه ويهلك نفسه نقض لغرضه بالتكليف لانه كان غرضه به الثواب الذي قد استحقه
المكلف فتبقيته مع علمه بكفره لاجلها يعود على غرضه بالتكليف بالنقض والابطال

وقد ثبت انه تعالى ارحم الراحمين ولا حاجة له الى اهلاكه واعطابه وقد صار ناجيا
فكيف يقال بانه يفعل له ما يهلك ما قد استحقه فهذا ابعد من الكرم والجود ولا سيما مع
وعده تعالى بانه لا بد ان يدخل المؤمنين جنات تجري من تحتها الانهار فان ذلك يقتضي انه عز وجل
لا بد ان يبلغهم الى ما قد وعدهم والا كان الوعد كذبا تعالى عن ذلك علوا كبيرا ○ وايضا
فان هذا التكليف الثاني الذي يلحق معه يجري مجرى تكليف زيد اذا علم ان عمرا يكفر عنده
ويجري مجرى تكليف زيد فعلا اذا علم انه يعصي في فعل اخر وكما ان ذلك لا يفعله تعالى لانه مفسدة
عند شيوخنا بالاجماع ولانه يعود على غرضه بالتكليف بالنقض والابطال كذلك في مسئلتنا
بل ذلك فيها اولى واحرى لانه قد استحق من الثواب ما لو لا تنقيضه لوصل اليه لا محالة فلا
يجوز ان يحسن منه تبقيته بهذه التبقية والله الهادي ○ وحكى الشيخ محمود بن الملاحمي
كالذي ذكرناه لانه قال بانه يجري مجرى المفسدة وينقض الغرض بالتكليف الاول وهذا
بخلاف من ظاهره الايمان وباطنه الكفر والعصيان فانه يجوز ان يبقيه تعالى وان علم انه يظاهر
بالكفر والعصيان لانه لم يستحق بعد شيئا من الثواب فيكون مفوتا عليه ولا تكليفه جار مجرى
المفسدة له في الاول لان الذي ما في ذلك انه كان لا يجري عليه احكام الكفار فصار
تجري عليه وهذا جائز لان ذلك جار مجرى الحد لانه حين اجريت عليه الحدود والعقوبات
في الدنيا الا ترى ان الفاسق قد يزني ويشرب ويسرق ولا يحد لفقد العلم بذلك ثم يجري
عليه ذلك عند ظهوره او شهادة من يشهد به ولا يكون ذلك تبقيته في حقه كذلك في مسئلتنا
ولذلك كان ذلك يخالف حكم المؤمن باطنا وظاهرا اذا علم الله تعالى انه ان ابقاه فانه
يفسق ثم يتوب ويؤمن فانه لا يجب اخترامه ويجوز تبقيته لانه يجوز ان يستحق بتوبته

وايمانه بعد ذلك الكثير مما فات عليه بفسقه من ثوابه ولاسيما على قولنا ان طاعاته
تفوت موقوفه في استحقاق الثواب بعد توبته على ما سنفصله في التوبة ان شاء الله تعالى
بخلاف ما لو ثبت انه لا يستحق شيا من الثواب لاصراره او يستحق دون ما كان حصل له اولا
فان ذلك لا يفعله القديم تعالى لان الداعي له الى التعريض لنيل العالي من الثواب
يدعوه الى اخترامه لان لا يفوت عليه ما يصل من ذلك وعلى هذا ينبغي ان يتاول الايات
في القران نحو قوله كيف يهدي الله قوما كفروا بعد ايمانهم على ما ذكر من انهم قوم من
اليهود كانوا قبل البعث امنوا بمحمد فلما بعث كانوا منافقين ولم يكن ايمانهم حقيقيا وكذلك
قوله ان الذين امنوا ثم كفروا يكونون في المنافقين كما ذكره العلما وكذلك في قصه بلعم
وقصه ابليس وايمانه ان ذلك يكون ايمانا غير حقيقي بل نفاقا فعلى هذا يجري القول في
هذه المسله والله الهادي ● ومنها الحاكم في تقويه الشهوه التي عندها يقع
وكان لا يقع من دون هذه الزياده قال ابو علي لا يحسن هذه الزياده ولا يفعلها وما يقع
من المعصيه عند قوه الشهوه كان يقع من دونها وقال ابو هاشم لا يقبح هذه الزياده
وكذلك تبقيه ابليس وتمكينه من الوسوسه قال ابو علي لو كان تفسد به احد ما ابقاه الله
او كان لا يمكنه من ذلك ● وقال ابو هاشم يجوز ان تفسد به ولا يقبح تبقيته ولا تمكينه
من ذلك وحجه ابي علي ان ذلك مفسده والمفسده قبيحه والله تعالى لا يفعل
القبيح وحجه ابي هاشم ان ذلك زياده مشقه تجري مجرى ابتدا التكليف للتعريض
للثواب وحجه ابي علي ان هذه الشهوه الزائده والتمكين لابليس من ذلك الدعا
لكون مفسده لانا لا نعني بالمفسده الا ما يكون المكلف معها اقرب الى فعل القبيح مع
ما كلف تركه وترك ما كلف فعله مع تمكينه

في حال الفعل والترك وهذا المعنى حاصل في ذلك فكان قبيحا لا يفعله القديم تعالى فاذا
فعله واختار المكلف عنده المعصية علمنا انه كان يختار من دون هذه الزيادة ومن
دون ذلك الدعا ويمكن الاعتراض على ابي علي ان الله تعالى حكى عن ابليس انه يقول في الاخرة
وما كان لي عليكم من سلطان الا ان دعوتكم فاستجبتم لي فبين انهم قد ضلوا بسببه
ولانه لو لم يكن يضل عند دعائه احد لكان لا معنى الله تعالى وكذا قوله تعالى في دعاء
اهل النار وغويهم ربنا ارنا اللذين اضلانا من الجن والانس نجعلهما تحت اقدامنا
ويمكن الاعتذار لابي علي بانه يمكن وقوع الضلال عند دعائهم على وجه كان يقع من دون
دعائهم ويكون المكلف يقع ذلك منه سوا دعوا او لم يدعوا • ويمكن الاحتجاج لابي
علي بقوله تعالى ولو بسط الله الرزق لعباده لبغوا في الارض وبقوله كلا ان الانسان
ليطغى ان راه استغنى • وبقوله ولولا ان يكون الناس امة واحدة لجعلنا لمن يكفر
بالرحمن لبيوتهم سقفا من فضة فبين انه يمنع المفسدة وان كان التكليف معها اشق
وكذلك قصة الغلام الذي قتله موسى عليه السلم لان بقاه مفسدة وان كان لو بقي لكان
التكليف اشق • ويمكن الاعتذار لابي هاشم بانه يمكن انه انما منع من الغنا المخصوص ومن
بقا الولد لان التكليف معه اشق والثواب عليه وعلى غير الاشق على سوا من غير زايد
وكذلك انما منع من بقا الغلام لان ثواب ابويه مع بقايه ومونته سوا والتكليف مع
بقايه اشق فيكون مفسدة مع هذا دون ان يكون ذلك الغنا وبقا الغلام مفسدة في
تكليف ثوابه اكثر لانه يجوز التعريض لتلك الزيادة فافترقا • ولقايل ان يقول

اذا كان الغرض بالتكليف هو تمكين المكلف من الثواب وتعريضه له وكل ما لا يتم به
ذلك التكليف الا به كالاقدار والشهوة والنفار تكون في الحسن جاريا مجراه وكل ما لا يتم
التكليف من دونه ولكنه معه يكون اقرب الى فعله او اختيار عنده فعله فان ما يدعوه تعالى
الى التكليف يدعوه الى ذلك وكل ما يكون معه اقرب الى ان لا يفعل ما كلف او يعصي به لنحو
زيادة الشهوة وتمكين ابليس من الدعاء على ذلك الوجه فان ما دعاه الى التكليف يصرفه عن فعل
ذلك الذي يفسد عنده الا ان يفعله تعالى مع رفعه للتكليف وهذا اتفق قول الشيخ
ابي علي ولا يشبه ذلك ما اذا علم الله تعالى انه اذا بعث رسولا بشرع كان ذلك باعثا
على حرب المكذبين له فان هذا الفعل لا يكون مفسدة لان المفسدة انما تكون مع التمكين
وهذه البعثة فهذا التمكين هي تمكين من التكليف بالشرعيات من حيث لا يمكن الشرعيات الا
بعثة النبي اصلا تجري مجرى الفعل الذي هو تمكين من التكليف بحيث لولاه لما صح التكليف اصلا
وهذا الخلاف ما لو علم الله تعالى انه اذا بعث رسولا اخر يدعو الى مثل ما دعا اليه الاول
جاز به المكذبون له بعدا بما بهم فان هذا يكون مفسدة ولا بعثة الحكيم تعالى. ويمكن
ان يقال ويكون مفسدة اذا علم ان الكافر به يجز هو كافر بتلك الشريعة اصلا لان بعثته
قد دعت الى فعل هذا القبيح الذي كان يمكن ان يفعل وان لا يفعل. ويحتمل ان يقال لا يكون
مفسدة في حق من هو كافر لانه ليس فيه تمكين من الحرب وان لا يجاوز الا به وهذا اولى وبذلك
تم الكلام في هذا الضرب وبتمامه تم الكلام في الموضع الخامس وهو فيما يشتبه باللطف
والتميز بينه وبين غيره. واما الموضع السادس وهو في بيان اقسام اللطف
واحكام كل قسم منه على التفصيل. فالكلام منه يقع في موضعين احدهما في بيان انواع

الالطاف والمصالح . وثانيهما الكلام في كل نوع منها . اما الموضع الاول وهو
في بيان انواع الالطاف والمصالح فاعلم ان المصالح الدينية نوعان احدهما من فعل الله تعالى
والثاني من فعل غيره وفعله تعالى نوعان مضار ومنافع والمضار نوعان امراض وغير امراض
وغير الامراض نوع الاجال والغلا وغيرهما . والمنافع نوعان احدهما ما يخص المكلف
نحو الصحة وما اشبهها . وثانيهما الاخصة وذلك انواع نحو الرزق والرخص والخصب
وغير ذلك فينبغي ان نتكلم في جميع هذه الانواع الخمسة وهي الامراض وما يتصل بها والاجال
والغلا والرخص في جملتها وان كان من قبيل المنافع التي الكلام فيها واحد ثم الارزاق
والخصب والصحة يدخل في ضمن ذلك ثم نتبع ذلك بما يكون من المصالح من افعال العباد
فهذه هي المصالح الدينية والله الهادي . واما الموضع الثاني وهو الكلام في كل نوع
منها فنحن نتكلم فيها على الترتيب الذي ذكرناه اولا والله الهادي .

النوع الاول من المصالح الدينية الامراض والالام

والكلام فيها يقع في اربعة مواضع . احدها الكلام في اضافتها الى الله تعالى . وثانيها الكلام في حسنها
وثالثها الكلام في وجه حسنها . ورابعها الكلام فيما يستحق عليها . اما الموضع
الاول وهو الكلام في اضافتها الى الله تعالى فالكلام منه يقع في موضعين احدهما في حكاية المذهب
وذكر الخلاف والثاني في الدليل على صحة ما ذهبنا اليه وفساد ما ذهب اليه المخالف . ثم
اما الموضع الاول فمذهبنا ان الامراض من فعل الله تعالى وهذا هو مذهب اهل الاسلام
كافة وذهبت الطبايعية الى انها تحصل بتاثير الطبايع وغلبة بعضها من الحرارة والبرودة
والرطوبة واليبوسة وليس هو ما ذكرناه من هذه الاعراض بل هي طبايع وامور معنوية

جزئيه ومركبه وربما مالت المطرفيه الى هذا القول . وذهبت الثنويه الى الامراض
حصلت بتاثير الظلمه بنا على انها من قبل الاشرار وان الشر لا يكون الا من الظلمه . وذهبت
المجوس الى انها بتاثير الشيطان وهو اهرمن عندهم بنا على ان الشرور كلها منه وربما ذهبت
اليه المطرفيه فثبت الموضع الاول . واما الموضع الثاني وهو في الدليل على صحه
ما ذهبنا اليه وفساد ما ذهب اليه المخالف . فالذي يدل على ذلك ان الامراض محدثه وكل
محدث يحتاج الى محدث ومحدثها لا يكون الا الله تعالى . وهذه الدلاله مبنيه على ثلثه
اصول اما الاصل الاول وهو انها محدثه فالكلام منه يقع في موضعين احدهما انها امور
زائده على الاجسام والثاني انها محدثه اما الموضع الاول وهو انها امور زائده
على الاجسام فالذي يدل على ذلك انها لو كانت هي الاجسام لوجب في كل جسم منها ان يكون
مريضا وكان ذلك لا يختص الحيوان دون الجمادات . وايضا فانها تتجدد وتزول
والجسم على حالته . وايضا فانا نقدر على الالام التي هي من جنس الامراض ولا نقدر
على الاجسام . وايضا فان الاجسام مشتركه في كونها اجساما ومفترقه فيما ذكرناه
فلا بد ان يكون ما افترقت فيه امرا زائدا على ما اشتركت فيه والا كانت قد اشتركت
وافترقت في حكم واحد وذلك محال فثبت بذلك انها ليست هي الاجسام . واما الموضع
الثاني وهو انها محدثه فالذي يدل على ذلك ما قد مر من انه يجوز عليها العدم
والبطلان والقديم لا يجوز عليه العدم والبطلان . واما الاصل الثاني وهو ان كل محدث
يحتاج الى محدث فقد تقدم بيانه وبذلك يبطل قول الطبائعيه والمجوس والثنويه والمطرفيه
واما الاصل الثالث وهو ان محدثها ليس الا الله تعالى فالذي يدل على ذلك انها لو لم تكن

من فعل الله تعالى لكانت من افعال القادرين من العباد لانه لا فاعل الا الله تعالى او العباد
لما قدمنا انه لا ثاني لله تعالى ولا يجوز ان يكون من افعال القادرين من العباد لوجهين احدهما
انه كان يجب ان تحصل بحسب قصودهم ودواعيهم وتنتفي بحسب كراهتهم وصوارفهم ومعلوم
انها تحصل وان كرهوا حصولها في انفسهم واولادهم وتنتفي وان احبوا حصولها في اعدائهم
الوجه الثاني انها لو كانت من افعال العباد لم تخل اما ان تكون من افعال المرضى في انفسهم
او من فعل غيرهم فيهم ومحال ان تكون من افعالهم في انفسهم لمثل ما قدمناه اولا ومحال
ان تكون من فعل غيرهم من العباد فيهم لانه لا يخلو ان يفعلوها في غيرهم اختراعا او لا
ومحال ان يفعلوها اختراعا لان الواحد منا لو قصد الى اختراع الالام في غيره لتعذر ذلك
عليه على وتيرة واحدة وطريقة مستمرة ونعلم ذلك باضطرار كما نعلم باضطرار انه
يتعذر عليه تحريك الاجسام البعيدة منه من غير آلة ولا سبب. ومحال ان يفعلوها
في غيرهم لا على سبيل الاختراع لان ذلك لا يصح الا باستعمال محل القدرة في الجسم الذي يحدث
فيه الالم او استعماله بالمماسة لما ماسه ومعلوم ان الواحد منا يجد الالام العظيمة
بالحمى والصداع وغير ذلك وان لم يحس مماسة غيره له ويعلم ذلك ضرورة فلا يجوز مع ذلك
ان تكون بفعل احد من القادرين من العباد فتبين ذلك ويوضحه ان الالام اما ان تكون
متولدة عن التفريق لبنية الحيوة كما ذهب اليه الشيخ ابو هاشم وقاضي القضاة او تكون
هي نفس التفريق والوهي لبنية الحيوة وايهما كان فانه لا يحس مماسة من احد لتفريق بنيته
وان كان يجد الالم العظيم بالصداع وغيره والنسا وغيره فبان بذلك ان الامراض الحادثة
الالام التي هي الامراض الحادثة انما تكون بفعل الله تعالى. فان قيل اما

ذكرتموه ونرجع على اثبات الالم في نفسه عرضاً يحل الجسم وانه نوع سوى سائر انواع الاعراض
فنبين ذلك ليتضح ما ذكرناه. قلنا ان الالام من اجلى المدركات واظهرها فان كل
عاقل يعلم انه يحس بالالام عند الحمى والصداع ووجع الضرس وغير ذلك ولا يخفى ذلك
على الصبيان المميزين فضلاً عن العقلاء البالغين. فاما القول بانه امر زائد على الاجسام فقد
تقدم بيانه. واما انه امر يختص المحل فالذي يدل على ذلك ان كل عاقل يعلم ضرورة التفرقة
بين العضو الذي فيه الالم وبين غيره من الاعضاء ولهذا يجد المصدع التفرقة بين راسه
في الالم وبين سائر بدنه ومن معه عرق النسا فانه يجد التفرقة بين اعالي بدنه واسفل بدنه
وكذلك من معه وجع الضرس يجد التفرقة حينئذ ظاهرة فلو كان الامر راجعاً الى الجملة
لم يصح فيه هذه القضية. فاما هل هو التفرق او غيره. فقد اختلف شيوخنا في ذلك
فذهب ابو علي وابو هاشم وقاضي القضاة الى انه امر زائد على التفرق بشرط الحيوة وذهب
الشيخ ابو اسحق بن عياش الى انه هو التفرق بشرط الحيوة وزوال الاعتدال وهذا القول
هو الذي نصره الشيخ محمود بن الملاحمي. حجة قاضي القضاة ان الالم يدرك بمحل الحيوة في
محل الحيوة ولهذا نعلم ضرورة ذلك منه ونفرق بينه وبين غيره في ذلك فلو شاركته الحرارة
في انها تدرك بمحل الحيوة فانها تفارقه في انها تدرك في غير محل الحيوة. قالوا ولهذا
قلنا ان اللذة هي الالم بما شاركته في ذلك وانما تفترق بان الشهوة تتعلق باحدهما فتكون
لذة والنفار يتعلق بالاخر فيكون الماً. وقد ثبت ان الافتراق لا يدرك اصلاً فضلاً عن
ان يدرك بمحل الحيوة في محل الحيوة ولهذا متى افترق الجسمان في مكان مظلم فانه لا يفرق
بينهما بحاسة البصر ولا بحاسة اللمس فلا يصح ان يكون هو الافتراق. وايضاً

فقد ثبت ان المصدع ومن معه وجع الضرس او عرق النسا يجد الالام العظيمة من دون
تفريق وان كان تفريقا فانها حاصلة لا بحسبه فانه لو قطع من يديه اشيا او غرز بالابر
الكثيرة فيه فان ما ذكرناه من هذه الالام يزيد على ما يوجد عند ذلك التفريق من الالام
واذا كانت لا تحصل بحسبه كان ذلك من ابلغ دليل انه ليس هو التفريق لبنية الحيوة ح
وحجة محمود انه لو كان زايدا على التفريق لصح ان يوجد تفريق بنية الحيوة وان لم
يوجد الالم او يحصل الالم من دون التفريق لبنية الحيوة ويمكن ان يقال انما لم يوجد
من دون التفريق لانه متولد عن التفريق فما لم يحصل السبب لا يحصل المسبب هذا في افعال
العباد والا فقد جاز حصوله من دون التفريق لما بيناه في المصدع وغيره ويمكن ان
يقال بحيث اولا ان يتميز عن الافتراق ثم يقال بانه متولد عنه لانه لا بد ان يتميز السبب
عن المتولد وما ذكروه في وجع الضرس وصاحب الصداع لا يصح لانه لا بد من تفريق هناك
في بنية الحيوة والواحد منا اذا وضع يده على راس المصدع يجد الصدمات الكثيرة
بحسب ذلك ويمكن الاعتذار لابي هاشم بان ما يتصور من التفريق في الراس او في اصول
الضرس ليس هو بحسب الالام العظيمة بل اكثر من تقطيعات البدن بالسكين لا تقاوم
تلك الالام مع انها اوضح وابين فيما يتصور من تفريق الراس بالصداع والتفريق بوجع
الضرس فهذا ما يمكن به نصرة كل واحد من القولين وبذلك يتم الكلام في الموضع الاول
واما الموضع الثاني وهو في حسن الامراض فالكلام فيها يقع في موضعين احدهما
في حكاية المذهب وذكر الخلاف والثاني في الدليل على صحة ما ذهبنا اليه وفساد ما
ذهب اليه المخالف اما الموضع الاول فمذهبنا ان الامراض حسنة وهو مذهب

ولقائل ان يقول ادركنا ان لم ندرك ذلك الا في [illegible] الحيوان [illegible] لا ندرك [illegible] الحيوة [illegible]

اهل الاسلام كافة. وذهبت الثنوية الى قبح الالام على الاطلاق. وذهبت الطبائعية
والمجبرة والثنوية والحشوية والمطرفية الى قبح هذه الامراض خاصة وان لم يقولوا بقبح
الالام على العموم. واما الموضع الثاني وهو في الدليل على صحة ما ذهبنا اليه وفساد
ما ذهب اليه المخالف فالذي يدل على ذلك ان هذه الامراض من فعله تعالى كما تقدم
وافعاله كلها حسنة كما تقدم وسنبين بطلان ما تقوله الثنوية ان شاء الله تعالى.
واما الموضع الثالث وهو في وجه حسنها فالكلام منه يقع في ثلثة مواضع احدها في حكاية المذهب
وذكر الخلاف والثاني في الدليل على صحة ما ذهبنا اليه وفساد ما ذهب اليه المخالف والثالث في
ابطال اقوال المخالفين. اما الموضع الاول وهو في حكاية المذهب وذكر الخلاف فينبغي ان يذكر
اختلاف الناس في حكم الالام في القبح والحسن ثم ينبني على ذلك الخلاف في وجه الحسن في الامراض
وما يفعله الله تعالى. واعلم ان الناس اختلفوا في الالام فذهبت الثنوية الى انها كلها قبيحة
كما تقدم عنهم وذهبت المجبرة الى انها كلها حسنة من المحدث لها لانه ليس تحت امر ولا نهي
وقال قوم تحسن على كل حال واختلفوا فقال بعضهم لا تحسن الا للاستحقاق اصلا وهو قول البكرية
واصحاب التناسخ وقال مشايخنا ابو علي وابو هاشم وقاضي القضاة وغيرهم لا تحسن الالام الا
لاحد امور ستة وهو الصحيح احدها ان تكون مستحقة. وثانيها ان تكون مفعولة لنفع
يوفي عليها. وثالثها ان تكون مفعولة لدفع ضرر اعظم منها لا يندفع من دونها. ورابعها
ان تكون مفعولة لظن النفع او دفع الضرر. وخامسها ان تكون مفعولة على وجه الدفع.
وسادسها ان تكون مفعولة على مجرى العادة وتجري مجرى فعل الغير فالاول كالعقوبات
والثاني كاتعاب النفس في التجارات والثالث كالفصد والحجامة وقد دخل فيه المعلوم والمظنون

وهو الرابع • والخامس نحو ان يقصد زيد دفع عمرو عن نفسه فيؤول الى قتله • والسادس نحو ما
يفعله الله تعالى من القيء به في النار او الثلج فانه انما يحسن لما جرت به العادة والا فالعوض
على المتلف وهو لا يوفي بذلك والا كان لا لكونه حسنا منه • واختلف شيوخنا فيما يفعل بالعدو
من القتل على وجه الدفع قال ابو هاشم يحسن للدفع وهو الصحيح وقال ابو علي يحسن للاستحقاق
قال فقد استحق القتل بقصده له • واختلفوا ايضا في وجه اخر فيما يحسن للاستحقاق فقال
ابو هاشم يقوم ظن الاستحقاق مقام العلم • وقال القاضي لا يحسن الا مع العلم بالاستحقاق
وهو الصحيح واختلفوا في الضرر اذا صار حسنا قال ابو هاشم يخرج عن كونه ضررا وقال
قاضي القضاة لا يخرج عن كونه ضررا وهو الصحيح • واختلفوا ايضا في الالم اذا حسن عند الدفع
وعند طلب النفع قال ابو هاشم حسن لاجل الظن لاحدهما او لهما وقال ابو علي لا يحسن اذا
كان مظنونا الا السرور فاما ما يقبح من الالام فاختلفوا فقال ابو هاشم لا يقبح الضرر
الا لكونه ظلما او عبثا • وقال ابو علي لا يقبح الا لكونه ظلما وما يظن انه يصفه العبث هو
ظلم • واختلفوا في قبح الظلم قال ابو علي وابو هاشم انما يقبح بشرط ان يكون فاعله عالما
بكونه ظلما او متمكنا من العلم بذلك وهو الذي نصره الشيخ محمود بن الملاحمي • وذهب
قاضي القضاة الى انه يقبح بغير شرط وان الشرط انما يشترط في استحقاق الذم فقط وقالت
الاخشيدية يقبح بالارادة وقد بينا ان ابا هاشم ذهب ايضا الى ان الضرر يقبح لكونه ضررا
فهذا الفصل للخلاف في الالام على الجملة • فاما اختلاف الناس في وجه حسن الامراض
فذهبت المجبرة الى انها حسنة لانها واقعة ممن ليس تحت رسم ولا نهي • وقال ابن الراوندي

يحسن لدفع الضرر. وقالت البكرية واصحاب التناسخ يحسن للاستحقاق. واختلفوا في امراض
البهايم فقالت البكرية لا تألم ولا تدرك الالم اصلا. وقال اصحاب التناسخ تألم الا انها
استحقته على اجرام سلفت من النفوس في هياكل سوى هذه الهياكل ثم نقلت الى هذه
الهياكل وعوقبت فيها والكرامية اخذوها والآمن الملحدة وربما قالوا انا لا نأخذ وسقوط
التكليف عند تمام الصلاح واختلف المتكلمون فيما يحسن من الامراض والآلام من جهته
تعالى. فذهب ابو هاشم الى انها تحسن لمجموع امرين وهما العوض والاعتبار الذي هو اللطف
سواء كان للمولم او لغيره وهذا هو قول قاضي القضاة الا انه قال لا بد من ان يكون الاصل هو
الاعتبار حتى لو لم يكن مكلف يعتبر ما حسنت الامراض ابدا والعوض تبع لذلك وهو الصحيح
وذهب ابو علي الى انه يكفي في حسن الامراض العوض المستحق على الله تعالى. وذهب بعض الشيوخ
الى انه يكفي فيها الاعتبار ويروى ذلك عن عباد الصيمري وذهب بعض الشيوخ الى انه يحسن
وان تعرى عن العوض والاعتبار معا. وذهب الشيخ محمود بن الملاحمي الى انها تحسن للعوض والاعتبار
وتحسن ايضا للاستحقاق بان يكون عقوبة للعاصي ويروى ذلك عن بعض اهل البيت عليهم السلم
وهو قول ابي علي اعني انها تحسن عقوبة. واختلفوا اذا كان في مقدوره تعالى منفعة او لذة
تقوم مقام ذلك الالم في كونها صلاحا له او لغيره فقال ابو هاشم يكون بمنزلة من له لطف
في الذين لا ان الالم عليه العوض يصير لذة. وقال جماعة من البغداذيين لا يجوز فعل الالم وهو الذي
اختاره الشيخ ابو الحسين البصري ومحمود بن الملاحمي فهذا تفصيل الخلاف في الآلام والله الهادي
واما الموضع الثاني وهو في الدليل على صحة ما ذهبنا اليه وفساد ما ذهب اليه المخالف
اما ان الالم يحسن لاحد الامور الستة فالذي يدل عليه ان كل عاقل يعلم بضرورة عقله

حسن التعب والنصب في الاسفار لطلب العلوم والارباح متى كان ذلك النفع معلوما او مظنونا
ولهذا استحق المدح على ذلك فلولا انه حسن للنفع لما صح فيه هذه القضية • ولذلك كان الواحد
منا يحسن منه ان يدفع المضرة عن نفسه اذا ظهرت اماراتها بالفصد والحجامة بل يجب عليه ذلك ولهذا
يمدحه العقلاء على ذلك ويقدمونه على الاجابة فلولا انه واجب دفع المضرة بالالام التي دونها
والالم لما صحت فيها هذه القضية ولذلك كما يفعل على وجه الاستحقاق فانه يحسن ولهذا يحسن منا ذم
المسيء على اساءته وان كان ذلك كما يغمه ويضره • ولذلك فان العقلاء يعلمون بضرورة العقل انه
متى لم يندفع مضرة زيد الا بقتله انه يحسن قتله ولهذا يجد العقلاء يعللون حسنه بذلك دون استحقاقه
ولو كان لاستحقاقه لذلك وجب ان يحسن وان كان قد اندفع ضرره لانه مستحق لذلك ومعلوم خلافه
ولذلك فانه يحسن ما يفعله الله تعالى من الالم عند القاء الظالم غيره في النار او الثلج لانه لا يفعل
الا الحسن ولا وجه لحسنه الا انه لجريان العادة به على وجه لا يحسن نقضها الا على نبي
او ما اشبه ذلك فثبت ما ذكرناه في ذلك • واما ان الضرر يقبح لكونه عبثا كما يقبح لكونه ظلما
فالذي يدل على ذلك ان كل عاقل يعلم ان من استاجر غيره ليتروح عليه الهوى لا لمنفعة له فان تلك
المشقة تخرج عن كونها ظلما وتكون قبيحة لكونها عبثا وهكذا من خلص غيره من الغرق بشرط ان
يلطمه بيده فانه يكون عابثا بذلك مستحقا للذم وان كان قد خرج بالمنفعة العظيمة وهو الخلاص
من الغرق عن كونه ظلما وهكذا ايضا من اوصل الى غيره مشقة لاجل منفعة كان يمكن ايصالها من دونها
فانه يكون عبثا ولهذا قلنا بان العبث الفعل الواقع من العالم به لا لغرض او لغرض كان يمكن من
دون ذلك الفعل ولهذا يذم العقلاء من صرف الدراهم بالدنانير ليشتري بها ما كان يمكنه ان يشتريه
بالدراهم من دون الدنانير لما كان يمكن ذلك من دون صرفها بالدنانير وليس فيها زيادة فايدة

ولذلك من سافر ليربح في العشرة درهما وذلك مما يملكه في بلده لا لمزيد فائدة فانه مذموم
على ذلك لكونه عبثا. واما ان الامراض لا تحسن الا للعوض والاعتبار فالذي يدل
على ذلك انها لو خلت عن العوض والاعتبار لكانت قبيحة وذلك لا يجوز. وهذه الدلالة مبنية
على اصلين اما الاصل الاول وهو انها لو خلت عن العوض والاعتبار لكانت قبيحة فالذي يدل على
ذلك انها لو خلت عن العوض لكانت ظلما فانها الم وضرر لا نفع فيه على هذا القول ولا دفع
ضرر معلوم ولا مظنون لاستحالة الطرق عليه تعالى ولا الاستحقاق لما بيناه ان شاء الله تعالى وليست
في الحكم من جهة المضرور لانه ما فعله تعالى على ذلك ولا هي في الحكم من جهة غيره عن الله تعالى
بحيث ينزل منزلة من القى به في النار لانه ليس هناك احد عرض المريض لذلك وهذا هو معنى الظلم
وقد ثبت ان الظلم قبيح. ولذلك فانها لو خلت عن الاعتبار لكانت عبثا لانها الم مفعول له
لغرض وهو العوض وكان يمكن حصوله من دون هذا المرض فانه كان يمكنه عز وجل ايصاله
اليه من دون امراضه وليس هناك ما يدعوه الى ايلامه بل هو صارف له عن اجرائه وقد ثبت
ان العبث قبيح فثبت الاصل الاول. واما الاصل الثاني وهو ان ذلك لا يجوز عليه تعالى
فالذي يدل على ذلك ما قد مر من انه تعالى لا يفعل القبيح فثبت بذلك الموضع الثاني

واما الموضع الثالث وهو في ابطال اقوال المخالفين. اما قول الثنوية ان الالام تقبح
لكونها مضار فقد بينا بطلانه وبه يبطل ما يذهب اليه ابو هاشم من ذلك وان كان قوله يفارق
قولهم لانهم لا يجوزون خروجه عن القبح وابو هاشم يجوز ذلك وان كان قاضي القضاة استبعد
ان يذهب احد الى ان كل ضرر قبيح لما يعلمه من حسن اتعاب النفس للمنافع ودفع المضار المعلومة
والمظنونة ضرورة. واما ما ذكره ابو هاشم في البغداديات ان الالم يقبح لكونه ضررا

وإذا أحسن خرج عن كونه ضررًا. فقد احتج على ذلك بأن من باع ثوبه بثمن مثله لا يقال
أضرّ بنفسه لما خرج بالمنفعة عن كونه ضررًا. ويقال في الطاعات بأن فاعلها أضرّ بنفسه لما
خرجت بالثواب عن كونها ضررًا وكذلك من احتجم لدفع مضرة عظيمة لا يقال أضرّ بنفسه
والجواب عن ذلك أن ما ذكره لا يصح لأن كل عاقل يعلم ضرورة تألمه بالحجامة وبالفصد
وإن كان للمنفعة أو دفع مضرة وكذلك في جميع الآلام والمضرة فإن ما يحصل عقيب ذلك
من المنافع أو دفع المضار لا ينافي الألم ولا يجري مجرى الضد له فلا يجوز أن يقال بأنه يخرج
عن كونه ألمًا. وأيضًا فلو صح أنه ضد له فإنه لا يصح أن يخرجه عندهم عن كونه ألمًا لأن
ذلك إن كان لما يقترن به من النفع فهو لا يخرجه عن كونه بأقوى من المضار على الإطلاق
وإن كان ألمًا لما بيح لم يصح أن يخرج عن ذلك على قولهم بأنه ذات في العدم وكيف يصح
ما ذكروه في ذلك. وأيضًا فكان يلزم فيمن تحمل مشقة الدواء الكريه أو السفر والتعب
لرجاء منفعة لا يحصل أن لا يحسن لأنه لم يخرج عن كونه ألمًا على قوله. فإن قيل إنه
يتغير حال المشقة والتضرر ولا يكون ضررًا بطل ذلك بأنه كان يجب أن ينقص بكثرة السرور
وقلته ومعلوم خلاف ذلك. وأيضًا فكان يجب أن يكون العقاب بالنار ولهيبها غير محسوس
ولا مضرة على العاصي لأنه حسن منه تعالى ومعلوم خلاف ذلك. وقد اعتذر أبو هاشم
بأن التذاذ العصاة بالمعصية يخرج العقاب عن كونه ضررًا وهذا القول قبيح جدًا لأنه يعلم
بالضرورة من الدين أن العقاب بالنار أعظم المضار فكيف يصح هذا القول. وقد ألزمه
قاضي القضاة قبح عقاب اليهود والنصارى وغيرهم من أهل النار وبلاء للفاسقة على
عاداتهم لأنها مشاق عظيمة ولا سيما رهبانية النصارى ومعلوم خلاف ذلك

ويمكن ان يقال ان ابا هاشم انما اراد بذلك انه لا يسمى ضررا لما فيه من النفع او دفع
الضرر كما انه قد يسمى هو ان النفع ضررا ومتى حمل على ذلك فان الخطاب فهذه المقالة
وكانت خلافا في العبارة فان الصحيح انه يسمى ضررا لان اهل اللغة يسمون ما يقع من
التعب لطلب العلوم والارباح ضررا. وكذلك يسمون ما يقع عند الفصد والحجامة لما
وان كان مفعولا لما ذكرناه. واما ما ذهب اليه المجبرة فهو قول فاسد لما قدمنا ان القبح
يقبح لوقوعه على وجه. واما ما ذهب اليه اهل التناسخ اما اثباتهم للارواح
ونقلها فقد بينا ان الانسان ليس الا هذا اللحم والعظم المصور بهذه الصورة الادمية
دون ما زاد عليه مما اثبته الملحدة افهمهم الله تعالى ولا يصح ما فرعوا عليه من ذلك
واما قولهم ان الالم لا يحسن الا مستحقا فمحال لوجوه كثيرة احدها انه كان يجب
فيمن لا يستحق العقوبات من الصبيان والبهائم ان لا يمرض ومعلوم خلافه. ومنها انه
كان يلزم لعظيمه فضلا عن عقوبته من الانبيا والمعصومين من الايمة ان لا يمرضوا وهذا
محال بل كان يجب اذا امرضوا ان يجوز لعنهم وشتمهم والبراة منهم لانه ما جاز عقوبتهم
بالمرض الا وهم يستحقون ذلك وذلك محال. وايضا وكان يجب اذا تاب المريض
واخلص لله تعالى التوبة ان يزول مرضه ومعلوم انه قد يشتد مرضه حتى يفضي به الى الموت
وايضا فكان يجب ان لا يكون في التكاليف ما هو شاق لان اول التكليف يجب ان لا يكون
شاقا لانه لم يتقدمه معصية وكذلك سائر التكاليف تجري مجرى ذلك لانه ليس هناك حالة
يكلف ليكون الشاق عقوبة عليه. وهذا يخرجهم الى مذهب اخوانهم من القرامطة من انه
لا تكليف ولا عبادات واجبة بل ما تشتهيه النفس وتريده هو الفعل الحسن وهذا انسلاخ

عن الدين جملة. ويلزمهم على القول بتنقل الارواح ان لا يكون للانسان حالة موت ومن قال بذلك
كفر وان كان هو قول القرامطة اقمأهم الله تعالى. وايضا فكان يصح من احد منا ان يولد
نفسه لطلب العلوم والارباح لانه غير مستحق لذلك. وايضا فلو كان الواحد منا في هيكل
قد عصى فيه اولا لوجب ان نعلم انه كان كذلك وان يذكر ذلك فانه يستحيل ان يكون
الواحد منا حاصلا في بلد من البلدان او امر من الازمان ثم ياتي عليه حالة هو فيها كامل
العقل ولا يذكر ذلك. واما ما ذهب اليه البكرية من ان الاطفال لا يألمون فهو خلاف
الضرورة لان كل عاقل يعلم انه كان يألم بالامراض والصداع وعرق النسا ان كان وغير ذلك
كما يعلم انه كان يجوع ويشبع ويعلم انه كان يسر ويغتم وانه كان يألم بالنار والحجامة
والفصد ويهرب من ذلك لما يلحقه من مضرته. وايضا فان العاقل انما يدرك الالام بحيوته
لا بعقله وقد شاركه الطفل في الحيوة فيجب ان يشاركه في ادراك الالام. وايضا فلو صح
ما ذكروه لوجب ان يحسن قطع اعضا الطفل وطرحه في النار وترضيض راسه بمنزلة تحريك يده
وكان يجب ان لا يستحق فاعل ذلك ذما ولا عقابا وان لا يلزمه القود ولا القصاص وكل
ذلك محال. واما قول من قال لا يحسن الالم الا لدفع الضرر فذلك لا يصح لان ذلك الضرر
المدفوع في حق المريض ان كان من عند الله تعالى فيقبح منه تعالى ذلك المرض لانه كان يمكنه ان يدفع
عنه ذلك الالم من الضرر دون المرض بل كان يصح ان يدفعه بالمرض لان له فيه منفعة وهو
العوض على ذلك الغير بخلاف المرض فانه مانع من تلك المنفعة. وان كان ذلك الضرر المدفوع
من قبل الله تعالى لم يصح ذلك لانهما ان كانا صلاحا فلا بد ان يفعلهما تعالى ولا بد مع احدهما
بالاخر فان الذي يقتضي ان يفعل احدهما يقتضي ان يفعل الاخر. وان كانا فسادا

ولقايل ان يقول على هذا الوجه الثاني انه
يجوز هذا المرض الذي دفع به الالم من الضرر
... الضرر وهو حسن لانه دون المرض في ...
... لا منفعة فيه فيجوز ان يكون المنفعة له

لم يفعل تعالى واحدا منهما لان ما منع من احدهما لمنع من الاخر وان كان احدهما
صلاحا والاخر فسادا او غير صلاح ولا فساد فانه لابد ان يفعل الصلاح لتوفر دواعيه
الى ذلك ولا يفعل الاخر لحصول الصارف عن ذلك فاتضح بهذا ان ما ذكروه لا يتم ؞
واما قول الشيخ ابي علي انه لا يحسن وان لم يقع معه اعتبار فاحتج على ذلك بانه تعالى قد
فعله لغرض لا يحصل من دونه وهو كونه مستحقا فان ذلك لا يحصل في التفضل فخرج
بذلك عن كونه ظلما وعبثا ؞ وقد اجابوا عن ذلك بان هذه المرتبة للمستحق لهما
تحمل ممن يونف من تفضله فاما في القديم تعالى فهو والمتفضل به على سواء ؞ ولقايل
ان يقول ان للمستحق ما ليس لغيره فان للمتفضل ان يتفضل وان لا يفعل بخلاف المستحق فانه
ليس له ان يخل والجواب عن ذلك انه لو حسن ان يولمه لان يستحق عليه منفعة فقط
لحسن من الواحد منا ان يقطع يد غيره لانه يستحق عليه ارشا ؞ وللقايل ان يقول ان
ارشها لا ينفى ومنفعتها بل ينقص عن ذلك بخلاف المرض فان عوضه زايد اضعافا
مضاعفة فلهذا حسن ؞ ويمكن ان يجاب عن ذلك بما هو اقوى وهو انه كان يجب ان يحسن
من الواحد منا ان يستاجر اجيرا في غير منفعة له بل ليستحق عليه الاجرة فقط ومعلوم
ان ذلك عبث لا فايدة فيه فبطل ما ذكره الشيخ ابو علي ؞ واما قول من قال يحسن
للاعتبار وحده فاحتج بان الثواب يقابل الملطوف فيه ويقابل اللطف فيخرج بذلك عن كونه
ظلما وبالاعتبار عن كونه عبثا قالوا كمن يحمل مشقة السفر لان يربح في سلعته فان الربح
يقابل السلعة ويقابل المشقة التي ادت الى الربح ؞ واجابهم اصحابنا بان الثواب

يستحق على سبيل الاجلال والتعظيم فيجب ان يكون منعما بما به يستحق ذلك وليس
الافعال المستحسنات لانها التي تؤثر في ذلك دون الاعراض وما هو من فعل الغير فينا فانه
لا يصح ان يمدح على فعل غيره فينا. ولهذا لا يقولون بانه ليس يجب في كل مضرة ان يكون
الوجه في حسنها منفعة اذا كانت انما تفعل لصلاح المضرور في امر من الامور. الا
ترى ان من علم من حال ولده انه لا يكتسب العلم في بلده وانما يكتسبه اذا سافر الى غير
بلده فانه لا يستحق عليه اجره في تسييره لمصلحة نفسه. ولقائل ان يقول لولا ان
هناك منفعة تقابل مضرة السفر لوجب ان يكون المشقة ظلما الا ان منفعة العلم المعلومة
او الظن لذلك هو الذي لاجله حسن مع انه خرج بذلك عن كونه ظلما ولكونه مصلحة
داعية الى ذلك عن كونه قبيحا. ولقائل ان يقول فارضوا امثال ذلك في ان يعرضه
بالالم لما يؤدي الى المنفعة يخرج عن كونه ظلما ولكونه مصلحة في ذلك يخرج عن كونه عبثا
واقوى ما يحتج به في ذلك ان يقال انه قد ثبت ان الله تعالى لا يحسن منه ان يفعل الالام
بالعباد الا متى وجب عليه ذلك لكونه لطفا عند القائلين بوجوب ذلك او عند توفر دواعيه
الى فعله لعلمه بكونه جاريا على ما كلف وباعثا عليه ومتى لم يكن واجبا عليه من جهة الدواعي
وغيرها قبح منه تعالى ذلك وقد ثبت انه لا يجب عليه على المذهبين جميعا الا لكونه لطفا فيجب
ان لا يحسن منه الا لكونه لطفا فقط دون ان يحتاج الى عوض في ذلك يبين ذلك ويوضحه انه
لا يتم الوصول الى الثواب العظيم الا بفعل الملطوف فيه ولا يكون اقرب الى ذلك او الى اختياره
الا عند الالم فما داعيا الى التكليف بفعل الملطوف فيه يدعو الى اللطف وهو الالم وليس

يجري ان لم يصلح المكلف الا بذلك الالم ان يجب عليه تعالى في مقابلته عوض زائد على ما يودي
اليه الملطوف بل الذي لاجله يحسن التعريض بالملطوف وهو الثواب الدائم به يحسن فعل
هذا الالم الذي لولاه لم يكن الملطوف فيه تعريضا للثواب العظيم كما ذكرناه في الولد
اذا كان لا يصلحه للتعلم والادب الا مشقة السفر فان ذلك يكون حسنا من دون وجوب
عوض له على الاب لانه لم يكن ليبلغ الى الثواب او يكون معرضا لما يبلغ اليه الا بهذا
الالم فصار هذا اللطف والملطوف فيه كالشي الواحد فلم يجب العوض . فان قيل فانه قد
يقع التعريض بالثواب وان كان المكلف لا يبلغ اليه لمعصية فيجب ان يكون الالم ظلما لانه
عار عن منفعة تقابله كان لنا بل ان نقول لا يكون ظلما لذلك لانه ليس بازيد من مشقة
التكليف فاذا كانت تحسن وان لم يكن مقابلتها منفعة فما يفعله تعالى من الامراض لاجل
اللطف في ذلك جار مجراها لانهما كانت ليحصل او لا يكون اقرب الى تحصيلها الا بالالم
فصارت منزلتها واحدة وكما يجوز ان تعرى مشقة التكليف عن منفعة حاصلة فكذلك ما
يكون معه اقرب الى ما كلف . ولقايل ان يقول لو صح ما ذكرتموه لما حسن ايلام الاطفال
وكل من لا لطف له بل يكون لغيره من المكلفين لانه لا يجوز ايلام الغير لمنفعة تعود الى غيره
ولحسن كل ظلم في العالم لانه وان كان مضرة للمظلوم فهو منفعة للظالم . ويمكن
ان يجاب عن ذلك بان هذا انما يصح فيمن له لطف في نفسه في الامراض من المكلفين فانه
لا يجب ان يستحق على ذلك عوضا لانه اتي في تلك المضرة من قبل نفسه وهو انه لا يفعل
ما عرض به من التكليف او لا يكون اقرب الى فعل ذلك الا بالالم الذي هو لطف له فصار
اللطف والملطوف فيه كالشي الواحد يحسن لما يقابله من الثواب . وليس لقايل ان يقول

فالالم يعرى عن المنفعة لانا لا نسلم انه يعرى عنها بل هو مفعول لما يودي الى المنفعة ولا
فرق في الفعل بين ما يفعل للمنفعة وبين ما يفعل لما يودي اليها في الحسن فانه تعالى قد كان عالما
انه لا يصح التعريض للثواب او التمكين منه بالتكليف الا بهذا الالم فصار للتعريض والتمكين
واقفا عليهما جميعا وبهذا الوجه اذا صح اقتضى انه لا يقطع في الام العقلا بالعوض لهم لجواز
ان يكون الطافا لهم وان يكون الطافا لغيرهم وانما يقطع على ذلك في الالام لمن لا يعقل فانه
لا يصح ان ينتفع به فلا بد له من عوض والا كان ظلما قبيحا فان قيل انما يحسن الالام للغير
لمنفعة متى رضي بذلك والله تعالى لم يرض المكلفين ولا غيرهم من المولمين • قلنا ان المراضاه
انما تعتبر في المنافع التي تختلف فيها اختيار العقلا فاما اذا كانت المنافع عظيمة لا تختلف
العقلا في اختيار المشقة لاجلها فانه لا تجب فيه المراضاه الا ترى ان من قال لغيره قم من هذا
المكان وتخطو بين لبنتين ولبنى الدواة وانا اعطيك الف دينار وهو ممن لا غضاضة عليه في ذلك
فانه متى لم يختر ذلك فان العقلا يلومونه على ذلك ولا بد ان يبلغ العوض على الله تعالى ما هو
اعظم من ذلك بما لا يختلف العقلا في اختيار الالم لاجله والا كان قبيحا • فاما اذا كان
الالم يقوم مقام اللذة في كونه لطفا فقد اختلف ابو هاشم فقوله بانه في حكم التخيير وانه بمنزلة من
له لطفان يخير بين الالم يخرج عن كونه ظلما بالمنفعة وهو العوض وبين ما منزلته منفعة فيكون
هو واللذة جاريين مجرى لطفين فيهما لطف ولو كان كذلك لكان مخيرا بينهما وكذلك
الالم واللذة وانما ان يقول فكان يجب ان يحسن ذلك الالم وان لم يكن لطفا كما
حسنت اللذة فان قيل يكون عبثا لما كان يمكن حصول المنفعة من دونه قلنا فكذلك
هذا الالم لانه يمكن حصول المنفعة من دونه • وجه الشيخ محمود ان الالم انما يحسن

للعوض واللطف اذا لم يمكن الوصول اليهما الا بالالم وقد امكن الوصول اليهما بالملذة
لانه يمكن ايصاله العوض وهي المنافع تفضلا واللطف بالملذة فيكون فعل الالم عبثا ⁂
واما قول من قال من الشيوخ انه يجوز ان يولم تعالى من دون عوض ولا اعتبار فاحتج
على ذلك بان الالام وساير الامراض والموت ليست الا ان الله تعالى قطع ما كان تفضل به من الصحة
والحياة والعافية وساير نعمه وقد ثبت ان هذه الامور ليست بواجبة عليه بل تفضل
منه وللمتفضل ان يتفضل وان لا يتفضل فاذا لم يتفضل تعالى بذلك لم يصح ان يقال يجب عليه
لعدم تفضله امر اخر والا كان قبيحا منه لان هذا يقتضي بان ترك التفضل قبيح وان استرداد
ما تفضل به قبيح وهذا محال ولهذا كان الواحد منا لو استرد ما اعار الغير من الفرس والثياب
والالات التي كان يستمتع بها ويلحقه مضرة بمفارقتها لا يقبح منه ذلك فكذلك في القديم
تعالى اولى واحرى ⁂ والجواب عن ذلك على طريقة شيوخنا ان يقال ان الله تعالى قادر
على رفع هذا التفضل من دون الايلام فاذا الم من دون عوض ولا اعتبار كان ايلاما الظلم
والعبث وهذا بخلاف الواحد منا فانه لا يمكنه ان يتفضل بادامة العارية على المستعير
الا بمضرة تلحقه عند زوال ما يتضرر به فلهذا لم يقبح رفعها وان لحقته المضرة بذلك ولهذا
قال شيوخنا لابد ان يعوض الله تعالى هذا المحتاج الى تلك العارية على مضرته بذلك كما قررنا
واما على طريقتنا فانا نقول اذا كانت دواعيه تعالى متوفرة الى الانعام عليه بادامتها
ولا مضرة على احد في ذلك ولا صارف يصرفه عن ادامتها فلابد ان يديمها تعالى كما قلنا
في مصالح الدنيا فاذا ازالها تعالى بمضرة علمنا انه لابد من داع له الى تلك المضرة راجع
الى المكلف بمنفعة والا كان ذلك قبيحا ثم تلك المنفعة اما العوض والاعتبار واما الاعتبار

المؤدي الى المنفعة فان الداعي الى الايلام عليه يقتضي ان لا يدبر امره الا بالمنفعة ومن هاهنا
نقول ان للعوض اذا وجب كان من قبل الدواعي لا من قبل انه واجب كوجوب الانصاف علينا ومعنى
انه لو لم يفعله لقبح فعل اخر على ما شاكل ذلك في الالطاف وقد ذكرنا ذلك في كتاب السهاب
التالف فان قيل لو حسن الالم لاجل العوض والاعتبار لحسن في الشاهد وكان يحسن من
احدنا ان يضرب عبده اسواطا ليتحرج ولده وتوليته لاجلها ولانه عظيمة سهل لاجل ذلك
الى منفعة عظيمة والجواب ان هذا مما اختلف فيه شيوخنا فذهب ابو هاشم الى انه
يحسن من الواحد منا ان يولم غيره بمشقة يسيرة لمنفعة عظيمة نحو ان يقول له قم خطوتين
بالتكليف له على ذلك على ان نعطيه الف الف دينار وقال ابو علي لا يحسن ان يجبره على
ذلك بل يقال في حكم الشاهد حكم الغائب في ذلك وذهب ابن الملاحمي الى انه يحسن منه مع
الاعتبار كما في الصورة في جلد العبد اسواطا وهو ضعيف جدا لانه انما المضرة الى منفعة
تصل الى غيره ولو حسن ذلك لحسن كل ظلم في العالم فاما ما توليته من الولاية التي تكون
سببا للمنفعة فانها تفضل وقد كان يمكنه ان يفضل بها من دون ذلك فكيف يحسن عبدا ايه
لضربه اسواطا فاعلا المضرة بالغير لاجل منفعة سواه وذلك ظلم والا وجب ان يحسن ما يفعله
الظلمة من ضرب الناس وقتلهم لان يزجر غيرهم من بعض القبائح لانه لا بد من عوض عليهم بمقاوم
هذا الالم ويكون معولا على هذا القول للاعتبار كما ذكره الشيخ محمود وهذا الاقبح
والاقرب ما قاله ابو علي انه لا يحسن في الشاهد الا بالمصلحة لان للانسان ان لا يقبل الانعام من
ينعم عليه ولا يدخل تحت منته وما من احد الا ويدخل عليه بعض غضاضة في الدخول تحت
منة الغير ونعمته فلو قدر امره بان يخطو خطوة واحدة لمائة الف لكان له ان لا يقبل

ولبين للاحتراز يجره على ذلك كما لبين له ان يجره على اخذها بغير مشقة فلم يصح ما ذكره
ابو هاشم في هذه القصة العقل • فاما بعد ورود الشرع فليس يبعد لما جعل الله تعالى
من الولاية للمسلم على المسلم في مبايعته وما لا يصلح حاله الا به وعلى هذا قال تعالى والمؤمنون
والمؤمنات بعضهم اولياء بعض وانما هذا في غير الصورة التي ذكرها ابو هاشم وهو ما لا
يمكن استباحته الا به نحو الحجر على المبذر عند بعض الفقهاء للمصلحة وما اشبه ذلك
فاما قول من قال بان الالام من الله تعالى لا تكون عقوبة للعاصي واحتج على ذلك بانه
قد ثبت انه يجب عليه الرضا بها والصبر عليها والرضا بالعقوبة والصبر عليها لا يجب
بل يجوز الهرب منها ولهذا يجوز للمحدود ان يهرب من الجلد اذا تمكن من ذلك
فلقائل ان يقول وما تعني بالصبر والرضا ان اردت اعتقاد الحسن فذلك واجب في العقوبات
وان اردت ان يريد وقوعها فلم يجدونها فهذا لا يجب بل لا يحسن لانه لا يعلم ما هو مصلحة
عما هو مفسدة وان اردت انه لو امكنه الامتناع منها لم يجز له الامتناع منها لم يصح
لان الشرع قد ورد بانه يحسن ذلك منه ويجب التطلب بالتداوي وما اشبهه • ثم انه انما
لا يكون له ان يمتنع منها عقلا لانه يجوز انه تعالى انما فعلها لمصلحة المكلف وليس العاقل
بذلك يقطع على انها عقوبة وانما يجوز ذلك ولما لم يتميز للمكلف ما هو عقوبة عما هو
مصلحة ومحنة وجب عليه الرضا بها لانه لا يامن ان تكون محنة لا بواجب مع ظهور امارات
وجوبه • واما من ذهب الى ان الظلم يقبح من الساهي والنائم وهو قول قاضي القضاة فهو
ان الظلم انما يقبح من العالم به المتمكن من الاحتراز منه لكونه ظلما وقد يشاركه ما يقع ممن ليس
بعاقل في ذلك فيجب ان يشاركه في القبح وان لم يستحق الذم على ذلك لانه مشروط بان يعلم •

قبحه او يتمكن من العلم بقبحه. واحتج من قال لا يقبح وانه يشترط فيه العلم او التمكن منه
بان معنى قبح الفعل ليس الا حسن الذم على الاقدام عليه او انه ليس له ان يفعله وهذا لا يتصور
فيمن ليس بعالم ولا متمكن من العلم بقبحه بل ما يقع منه بمنزلة سقوط ثمرة من شجرة بنا لم يعلم بها الانسان
وكما انه ضرر لا نفع فيه ولا دفع ضرر ولا استحقاق ولا يكون مع ذلك قبيحا في نفسه
كذلك ما يقع من الساهي والنائم ومن لا عقل له. ولقائل ان يقول فاذا كان في الظلم
ما ليس بقبيح يجوز او وقوعه منه تعالى ولا يكون قبيحا. ويمكن ان يقال انما كان قبيحا لانه لو وقع
لانه حصل شرط قبحه على ابلغ الوجوه وهو علمه بقبحه. فان قيل ان وجه القبح مع القبح كالعلة
مع المعلول بل اقوى لحصول وجه القبح من دون القبح وهذا اقوى ما يورد في ذلك. ولقائل ان
يقول اذا ثبت ان العقلا لا يستحسنون ذم الساهي والنائم ومن لا عقل له وقد ثبت ان حسن الذم
هو الحكم الذي به يفصل بين القبح والحسن حيث لا يعقل القبح الا مع هذا الحكم كما لا يعقل
صحة الفعل الا مع كونه قادرا وكما لا يصح ان يكون قادرا ولا يصح الفعل فلذلك لا يصح القبح من
غير استحقاق الذم عليه فاذا ثبت ذلك وجب ان يشترط في القبح ما عنده يستحق الذم وهو العلم
بوجه القبح من كونه ظلما او عبثا او التمكن من العلم بذلك وهذا لا يصح في فعل من هو ساه
او زايل العقل. فان قيل قد ثبت الصغيرة وهي قبيحة ولا يستحق عليها الذم كان للقائل ان يقول
لو لا انه يستحق عليها قدرا من الذم ما نقص فاعلها في الفضل والمدح عن حاله التي كان
عليها ومعلوم انه ينقص عن رتبته بعد فعلها. واحتج من قال يقبح من الساهي والنائم
ومن لا عقل له بانه لو لم يقبح لما حسن منا منع البهائم من الاضرار بالغير ومعلوم انه يحسن

عقلا. ولقائل ان يقال كيف يعلم الحسن في العقل المنع من ذلك اذا رجع علينا ذلك بضرر او
فوات منفعة فاذا لم يعد علينا بذلك لم يحسن. ويمكن ان يقال هذا لا يصح لان كل عاقل
يعلم حسن منع الاسد من اكل بهائم الغير ومنعه من اكل الواحد من بني ادم وان لم يعد منعنا
بذلك واذا حسن منعها من ذلك دل على ان ما يقع منها من القبائح لان المنع من الحسن لا يحسن
ولقائل ان يقول ليس حسن المنع في العقل ولا في الشرع يدل على قبح الفعل من جهة العقل
الا ترى انه يحسن منا ان نمنع الثمرة التي تسقط من ان تقع على عين انسان فتعميه وان لم يكن
سقوطها قبيحا وكذلك يحسن منا ان نمنع الصبيان من الزنا وشرب الخمر وان لم يدل على
قبحه من الصبيان والمجانين وهذا القول اولى والله اعلم. واما قول من قال ان الظلم
يقبح بالارادة فذلك لا يصح لانه لو كان يقبح للارادة والارادة انما تقبح لقبح ذلك المراد
وجب ان يقف قبح كل واحد منهما على صاحبه فلا يحصلان ولا واحد منهما. ولقائل
ان يقول هذا يلزم اذا كان القبيح لا يقبح الا لقبح الارادة فاما اذا كان يقبح لوجوه
لم يلزم هذا الوجه. وايضا فلو قبح للارادة لوجب ان يحتاج الارادة في قبحها الى
ارادة حتى يؤدي الى ما لا نهاية له وذلك محال. وايضا فانا نعلم قبح الظلم متى
علمنا كونه ظلما وان لم يخطر ببالنا الارادة. واما الخلاف بين الشيخين في انه اذا
حسن الضرر لظن النفع او دفع الضرر فانه انما يحسن للسرور او لذلك الظن فلعله مبني
بينهما في السرور والغم فان ابا علي يذهب الى انهما جنس من اجناس الاعراض
وابو هاشم يذهب الى انه راجع الى الظن او الاعتقاد لحصول النفع او دفع الضرر

للمطلوبين صح

في السرور ويقتضيه في الغم وأيضاً فقد ثبت أنا نعلم قبح الضرر وإن لم يخطر ببالنا الغم ونعلم
حسن الضرر لظن النفع أو دفع الضرر كالسفر لطلب الأرباح والعلوم والآداب وإن كان
لا يخطر ببالنا الفرح والسرور فثبت بذلك الكلام في الموضع الثالث وهو في إبطال
أقوال المخالفين وبه تم الموضع الثالث وهو في وجه حسن الأمراض. وأما الموضع
الرابع وهو الكلام فيما تستحق عليها فقد ثبت أن الذي يستحق عليها هو الأعواض والاعتبار
أما الاعتبار فهو راجع إلى فعل الألطاف وهو أن ذلك الألم لا بد أن يكون داعياً للمكلف
إلى فعل الطاعات أو صارفاً له عن المقبحات وعلى هذا نبه الله تعالى بقوله أولا يرون أنهم
يفتنون في كل عام مرة أو مرتين ثم لا يتوبون ولا هم يذكرون فبين أنه إنما يفعلها للتذكر
ويكفي في ذلك أن يقع الاعتبار بالألم الواحد أو الآلام الكثيرة عن قبح واحد صح
وقد ذكر قاضي القضاة أن من حق الألم إذا نزل بالمكلف أن يكون لطفاً له لأنه اختص به وعلمه
به أقوى من علم غيره وهذا لا يصح على الإطلاق لأنه يجوز أن يكون لطفاً له ويجوز أن يكون
لطفاً لغيره والعوض له لأن ذلك يخرجه عن حد العبث وقد ثبت أنه إذا كان لطفاً له
لم يصح أن يقال يجب عليه العوض تعالى وسواء كان لطفاً في واجب أو مندوب لأن الداعي له
تعالى إلى التكليف بهما يدعو إلى اللطف فيهما وقد ثبت تفاصيل الألطاف فيما سبق فلا معنى
لإعادة الكلام فيها والله الهادي. **وأما الأعواض** فالكلام فيها يقع في
تسعة مواضع. أحدها في سبب التزام الله تعالى بالأعواض منه لعباده. وثانيها في بيان الأسباب
فيما يلزم بعضهم لبعض. وثالثها في حكم الأعواض في الدوام والانقطاع. ورابعها في مقدار
الأعواض. وخامسها في الانتصاف لبعض العباد من بعض. وسادسها في كيفية الانتصاف

وثانيهما في كيفية ايصال الاعواض الى مستحقيها. اما الموضع الاول فاعلم
ان التزام الله تعالى بالاعواض لا يكون الا بسبب المضار فان ما لا مضرة فيه لا يصح ان يكون ملتزما
بالعوض فيه والادى الى ان يلزم على كل نعمة نعمة وذلك لا يصح ولانه لا يعقل ايضا العوض
الا ان يكون جبر النقص داخلا على المعوض فما لا نقص عليه فيه لا معنى للعوض فيه. والمضار
التي هي سبب التزامه تعالى بالاعواض اربعة انواع. احدها الالام. وثانيها ما يؤدي
الى الالام. وثالثها الغموم ورابعها ما يؤدي اليها وذلك لان المضرة انما هي الالم
او الغم او ما يؤدي اليهما او الى احدهما. اما النوع الاول وهو الالام التي يلتزم
الله تعالى بالاعواض فيها فهي على ضربين احدهما ان يكون من فعل الله تعالى والثاني ان يكون
من فعل غيره. اما ما يكون من فعل الله تعالى فهو كل الم ينزله تعالى بغير العاقل او بالعاقل لا
لمصلحة في الدين يرجع اليه سواء كان ذلك الالم ابتداء او عند حدوث فعل من غيره عز وجل
اما ما ينزله بغير العاقل فنحو ما يصيب الصبيان والمجانين من الامراض نحو الحمى والصداع وعرق
النسا وغير ذلك من الامراض والالام اما من فعله ابتداء او من فعله عند حدوث فعل من
غيره نحو الالم الزائد عند لسع الحيات والعقارب على مقدار غيرها ونحو الالم الزائد عند
التزايد من فعل الله تعالى عند حدوث الجرح من غيره وما اشبه ذلك. وكذلك ما يصيب
غير العاقل من هذا القبيل وان كانت من غير جنس بني ادم نحو ما يصيب البهائم من الالام من
فعل الله تعالى وكذلك السباع والطيور والحشرات سواء كان شدة الموت او غيره من الالام
من فعله عز وجل فان عوض جميع ذلك يلتزمه تعالى بلا خلاف بين العدلية الا ما يكون في
الحكم كانه من جهة غيره فسياتي بيانه ان شا الله تعالى. وذلك لما ثبت من ان ما ذكرناه

لو خلا عن العوض لكان ظلماً فان فيه معنى الظلم حقيقة والظلم قبيح والله تعالى لا يفعل
القبيح واذا كان فيه عوض ولا يلتزم به عنه عز وجل لان ما يكون من العبث على هذا الالم
لا يكون عوضاً عنه لان ما دل على انه لا بد من عوض فيه يدل على انه يلتزم به تعالى والا كان
الالم ظلماً • وايضاً فانه لا يجوز الايلام لغير العاقل الا لمصلحة في الدين ترجع الى
العاقل والا كان ابتداء الظلم ان قدر فيه منفعة تقصر عنه او عبثاً ان قدر انه معلول
لمنفعة اعظم منه لانه كان يمكنه تعالى تسليم تلك المنفعة من دون ذلك الالم فانه
قادر على ما يشاء ولا ينقصه العطاء والظلم والعبث قبيح والله تعالى لا يفعل القبيح •
واذا كان قد علم تعالى ان في ايلامه مصلحة ولغيره العاقل لم يجز ان يولمه لمصلحة العاقل
الا وقد التزم له بعوض يوفي بذلك الالم ويزيد عليه فانه يقبح في العقل ايلام الغير لمصلحة
راجعة الى غيره ما لم يكن هناك منفعة عظيمة ترجع الى المولم • ولهذا يقبح من الواحد
منا ان يقتل عبده ليصلح ولده في باب الادب او في تعرف التجارات والصناعات ولولا
ذلك لما قبح كثير من الظلم اصلاً فانه وان لم يكن فيه منفعة للمظلوم ففيه منفعة للظالم
باخذ ماله فصح انه يقبح ان يولمه لمصلحة غيره الا وقد التزم تعالى له بالعوض على الالام التي انزلها
به وعلى ان ذلك لا يقتضي الاثبة قد ثبت انه ليس في فعله تعالى من الالطاف للعاقل ما يقوم مقام
الالم الذي نزله بغير العاقل والا كان عبثاً تعالى الله عن ذلك فهذا ايضاً بين له
لغير العاقل من الالام • وقلنا او نزله بالعاقل لا لمصلحة في الدين ترجع اليه تزيد
بذلك الاثابات والبقي اما الاثابات فهو ان ما انزله بالعاقل من الالام لمصلحة
في الدين ترجع الى غيره فانه قد التزم بالعوض لذلك العاقل لما قدمنا من انه لو خلا عن العوض

لكان ظلما قبيحا كما انه لو خلا عن الاغتنام لكان عبثا قبيحا. ولما بينا انه يحسن ايلام الغير لمصلحة
راجعة الى غيره. ولقائل ان يقول للشيوخ انه يقبح في الشاهد ان يقطع الواحد منا يد غيره
او غيره ليصلح بذلك ولده في ان لا يسرق وفي ان يتعلم الادب والتجارات والصناعات وان يلتزم
للمقطوع منافع كثيرة تزيد على مقدار ما فوت عليه منها ولو قدرنا ما الظلمة واحده واعطاه
عليها الف دينار وقصد بذلك الالم صلاح ولده فان نفس ذلك الالم يكون قبيحا فكيف يحسن
منه تعالى ان يولم عمرا لصلاح زيد وهل هذا الا داخل في المثال الذي ذكرناه. ويمكن ان يجاب
عن ذلك بانه انما قبح ذلك في الشاهد لمجموع امرين احدهما انه كان يمكنه ان يصلح ولده بغير
ذلك الالم مما يخصه فاذا عدل عنه كان عبثا. والثاني انه لا يتصور ان يعطيه على قطع يده
او خراجه ما لا يختلف العقلاء في الرضا به في ذلك الذي انزله به وهذا بخلاف ما في الغائب
فانه تعالى لا يجوز ان يولمه لمصلحة راجعة الى الغير الا وقد علم انه لا شيء يصلح ذلك الغير من فعله تعالى
ولا من الواقع من فعل غيره الا ذلك الالم الذي يعتبره من العقلاء وانه قد تحمل للمولم بما
لا يختلف العقلاء في اختيار ذلك الالم لاجل ذلك العوض فلهذا حسن منه تعالى دون ما ذكرناه
في الشاهد. ولقائل ان يقول ان هذا الالم وان خرج عن كونه عبثا لكونه مفعولا لما
ذكره من العوض فلم يخرج عن كونه ظلما لانه كان يمكنه تعالى ان يتفضل بتلك المنافع من دون
هذا الالم بان يترك التكليف عن ذلك العاقل ولا يكون له لطف في ايلام العاقل الاخر
ويمكن الاعتذار عن ذلك بامرين مجمل ومفصل. اما المجمل فهو انا قد علمنا نزول الالام
بمن لا لطف له من البهائم وغيرها ممن ليس بعاقل وقد بينا انها لو خلت عن العوض لكانت ظلما
ولو لم يكن فيها اعتبار لغير العاقل لكانت عبثا فلو كان ما ذكره يقدح في حسن الالام النازلة

بالعاقل اذا كان اللطف بها لغيره والعوض له لقبح ذلك وحسن الالام في غير العاقل
وقد علمنا انه لا بد من القول بحسنها وان كان اللطف راجع الى غير المولم مع كون العوض له
فيجب مثل ذلك في العاقل • واما المفضل فهو ان الله تعالى هو الذي خلق العاقل وغير
العاقل لغرض الانعام عليهم والاحسان اليهم والكل عبيده والحلول تحت نعمته وهو
المتولي لامورهم ولا ولي لهم في الحقيقة غيره اذ لا مالك لهم سواه • وهم عبيده وفي
حكمه بمنزلة العبد الواحد وكما ان الواحد من عبيده تعالى لا يقبح ان يولمه لمصلحة لنفسه ولئلا
يكون عايدا على غرضه بالانعام عليه بما معه يتمكن من الوصول الى اعالي المنازل التي لم
يكن يحسن ان يوصل اليها الا بالتكليف الذي هو نعمة وكذلك يحسن ان يولم الواحد
من عبيده العقلا وغير العقلا لمنفعة له عظيمة وان كان يمكنه تعالى ان يتفضل بها عليه لما
لم يمكن ان يكون متمما لغرضه من الانعام على العاقل الاخر الا بهذا الالم المفعول بهذا
العاقل وهو تعالى متكفل لهذا العاقل المولم انه اذ لم يمكن صلاحه الا بالايلام لغيره
ان يفعل له ذلك على ضمان منه بان الهمه بالعوض الذي يرضى به جميع العقلا ولا يختلفون
فيه وصلاح عبيده كلهم في حكمه اذ لم يتم الا بان ياخذ من بعضهم لبعض ما يتضرر به ويتحمل
باعاضته مع انه ما سلب الا ما هو ملكه بمنزلة صلاح الواحد في نفسه اذ لم يتم
الا بان يسلب عنه ما يتضرر به لمصلحته وكما يجوز ذلك في الواحد في نفسه كذلك في
مسلتنا وجرى ذلك مجرى عبد الانسان فانه لا يقبح ان يسلب كسوة احدهم لبعضهم
متى لم يمكن ان يقوم غيرها مقامها مع تكفله لمن ضره بكسوة اخرى غيرها وبما يعطيه
الله تعالى هذا المولم هو اعظم والتزم من ذلك • بين ذلك ويوضحه انه قد ثبت ان الله خلقهم
جميعا العاقل وغير العاقل لداعي الاحسان والتفضل وباعث الكرم والجود فالذي

دعاه الى الانعام على زيد مثلا بالتكليف بل دعوه الى فعل ما يكون معه اقرب الى تمام النعمة
بالتكليف وان كان هو الايلام لغيره الذي لا يقوم غيره مقامه ويدعوه الى ان يتحمل لذلك
الغير بالعوض ليتم غرضه بالانعام على زيد بالتكليف وهو تعالى متكفل لهذا المولم انه لو لم
يتم الانعام عليه فيما قد قصد بخلقه الا بانه من الامور ان يفعل له ذلك الامر عاقلا كان
او غير عاقل لئلا يعود على غرضه فيما خلقه لاجله بالنقض والابطال وقوله كان يبعد
ان يزيل عن هذا المكلف التكليف لئلا يولم الاخر لانه اذا كان تعالى خلقه للانعام عليه
بالتكليف على حد لا يرتفع عنه فيما دعاه الى ان يستمر ان هذه النعمة عليه وهو التكليف
يدعوه الى فعل اللطف له بالام غيره على وجه يتكفل لذلك الغير بالعوض على ايلامه ويقتضي
انه لا حسن منه تعالى ارادة التكليف الا بايلام غير ذلك المكلف مصلحة لهذا المكلف
على وجه يتكفل له بعوض لمثله في ذلك وعلى ان ما ذكره المعترض لا يتصور لانا
متى قدرنا ان العاقل انما كلف شكر النعمة او دفع الضرر عن النفس تعرضا للثواب ولم يكن
هذا التكليف صحيحا الا بان يلطف له بامراض غيره فلو لم يلطف له في ذلك ويتحمل العوض
لذلك الغير لخرج من حسن العلة ولقبح منه تكليفه واذا كان خلقه لغفلته وسهوه
ويمكنه من الاقدام والاحجام معقولا لا الغرض التمكن من الثواب اذ لو كان لذلك العوض
لفعل ما لا يكون اقرب من ذلك العوض الا به من ايلام ذلك الغير وتعويضه او غيره فيكون
ذلك التكليف حكمه ما ذكرناه عبثا لا فائدة تحته فمتى قدرنا انه معقول للتمكن من
الثواب وكان لا يتم التمكن الا بايلام غيره فلا بد ان يقدر انه فاعل لذلك الايلام لا محالة
فقد بان ان الاصوب انه لا بد من فعل الالم الذي يكون لطفا للغير ولا بد من تكفله
تعالى بالعوض فهذا ما يتصل من تفصيل وجه الحسن في ذلك وان كان لا يجب معرفته

بل اذا علمنا انه تعالى يولم من لا عقل له من الصبيان والمجانين وغيرهم وعلمنا انه لا يولمهم لان
يعتبروا ولا انهم ليتنبه المكلفون وعلمنا انه لو خلا ذلك الالم عن العوض لهم لكان ظلما ولو خلا
عن الاعتبار لغيرهم من المكلفين لكان عبثا كفانا ذلك في العلم بحسن ذلك الالم وجوزنا
ان يكون في المكلفين من له لطف في ايلام بعض العقلا المكلفين من غير ان يكون لذلك العاقل
لطف فيما يصيبه من ذلك الالم وجاز ان يفعله الله تعالى للاعتبار للمكلف الاخر وللعوض
لهذا المكلف كما في غير العاقل فهذا فيما ذكرناه في جانب الاثبات في غرضنا بقولنا هو
كل الم يفعله تعالى بغير العاقل الى قولنا او بالعاقل لا لمصلحة ترجع اليه في الدين. فان الغرض
بالاثبات هاهنا هو انه يجوز ان يولم العاقل لمصلحة ترجع الى غيره لضمان العوض له.
واما ما يرجع الى النفي فهو من الحق الذي لا ينبغي ان يستحيى منه وان خالف قول الافاضل
فان الحكمة ضالة المومن يجب اخذها اين ما وجدها وذلك ان كل الم يفعله الله تعالى
بالمكلف لكونه لطفا له في التكليف في نفسه لا عوض عليه تعالى في ذلك الالم وذلك لما نعلمه
في الشاهد من ان الواحد منا اذا دبر امر ولده بالاتعاب له والمشقة عليه بالحجر له مع
العلما او التجار او اهل الصناعات ليكون صلاح حاله في المستقبل فيما ينفعه ويضر بحاله من
ذلك وباعيائه عليه فانه لا يجب له عليه عوض ولا منفعة على اتعابه والمشقة عليه
بذلك وانما لم يجب عليه ذلك لانه انما ضره بذلك لمصلحة راجعة اليه. ويدل انه لو
لم يكن له مصلحة في ذلك لما حسن اتعابه في ذلك ولوجب تعويضه على ما ناله من الالم وعلى
هذا يجري حال الحجام والفصاد فانه لا يجب عليهم عوض ذلك الالم لما كان مفعولا
لمصلحة المولم وسواء بلغ النهاية ام لا. وقد شارك اللطف بالايلام للمكلفين في انه مفعول

لصلاحه وزاد عليه في معنى الاصلاح فانه صلاح له في ان يتمكن من الطاعة التي هي
طريقة الى اعالي الدرجات التي لم يمكن الوصول اليها الا بها فكان مان لا يجب العوض على
فاعله وهو الله تعالى اولى واحرى **فان قيل** فقد اطلقتم في اول الكلام ان الالام
لا تحسن الا للعوض والاعتبار **قلنا** نحب ان يكون العوض بتلك الالام المفعولة
من الله تعالى لا للاعتبار المؤلم بها وقد بينا بعد ذلك واوضحنا ما يصح ان يورد عليه
من الالام اصابة ومطالبة به عنها وجوز بان ذلك والديانة فها هنا مما يوجب القطع
على انه لا عوض يستحق عليه تعالى لاجل ذلك ولولا ذلك لما حسن منا اتعاب انفسنا
ولا اتعاب من ندبر امره لمصلحة الا لحصول اعواض في مقابلة ما ينال من الالام
وكل عاقل يعلم حسن ذلك ضرورة وان لم يحصل اعواض سوى ما يؤمل في عاقبة الامر
وربما لم يقع البلوغ الى شيء من المنافع اصلا وان كانت تلك المضار حسنة لانها مفعولة
للصلاح العائد الى المولم وبذلك يبطل ما ذكره قاضي القضاة من انه ربما لم يصل الى
منافع الثواب لانه ايضا في الشاهد ربما لا يصل الى المنافع التي يفعل الالم لاجلها كما
بيناه وليس يجب ان يقبح الالم متى لم يكن في مقابلته نفع للمولم بكل حال فان الواحد
منا يحسن منه ان يولم غيره بالقتل وان كان المقتول لا ينتفع بذلك لما لم يكن من شرط كل
الم ان لا يحسن الا لنفع في مقابلته وقد يقبح وان كان في مقابلته نفع زايد عليه متى كان
عبثا فهذا في الاعواض التي يلزم بها على الالام التي من فعله تعالى **واما الضرب**
الثاني وهو الاعواض التي يلزم بها على الالام التي تكون من فعل غيره فهي على الالام التي
تكون في الحكمة كانها من جهته لجواز ان تكون باباحته تعالى او بندبه او اباحته او الجائه فانه

لاخلاف بين شيوخنا ان الله تعالى متفضل بالاعواض للمولم بذلك الالم ما كان من

الاعراض لصاحبه فيه الثواب فانه لا عوض له في المه سوى ذلك الثواب ٭ وانما

اختلف العلما فيما يقع من الالام بسبب كسبه اما مع استحقاق فاعله للذم نحو ما يفعله

الظالم من الالام بالمظلوم ٭ واما مع انتفا استحقاق فاعله للذم نحو ما يفعله الصبيان

والبهايم من الالام بالغير ٭ اما الاول فذهب قاضي القضاة الى ان الظالم عليه

عوض المظلوم ولا يصح ان يتكفل الله عنه بشي من ذلك وهو الذي اخترناه في كتاب التكميل

وذهب بعض اصحاب ابي علي الى انه يجوز ان يتفضل الله تعالى بالعوض عن الظالم ويشبهه

كالتكفل عن المديون المفلس وهذا هو الذي ذهب اليه الشيخ محمود بن الملاحمي ٭ واما

الثاني فذهب بعض اصحاب ابي علي الى ان ما يقع من الالام من فعل غير العاقل نحو الصبيان

والبهايم والسباع والحشرات فان العوض في ذلك على الله تعالى وعن هذا القول الى

الشيخ ابي علي وهو اختيار الشيخ محمود بن الملاحمي وذهب قاضي القضاة الى انه على المولم

وهو الذي اخترناه في كتاب التكميل ٭ اما ما كان من الالام بالحاجة نحو ما اوجب

علينا من اقامة الحد على الجاني ونحو ما اوجب من ذبح الهدايا والكفارات في الحج وكذلك

ما اوجب علينا من اخذ الصبي بالصلوة ومنعه من شرب الخمر واما ما ندب الله تعالى من الالام

فنحو ما ندبنا اليه من ذبح الهدي والضحايا وكذلك ما ندب اليه من التاديب للولد وغيره ٭

واما ما ابيح لنا من الالام فنحو اباحته لنا الذبح للبهايم وغير ذلك مما ليس من قبيل

العقوبات واما ما يكون بالحاجة تعالى فنحو الحاجة لبعض السباع على الافتراس

وكذلك الحاجة بالجوع او غيره لبعض الادميين الى ان الميتة بالقبر ٭ والذي يدل على

وان كان يمكن ان يقال في التاديب للولد انه لا يلزم عليه
عوض على الله تعالى كما لا يلزم على المودب لانا ورسالته محسن
في العقل وان لم نعلم ان عليه عوضا واذا كان حسنا في نفسه
فامره لنا تعالى المحسن او ندبه الى المحسن في عقولنا لا يلزم نفسه عوض
كما لا يلزم بسبب سائر الواجبات العقلية والمحسنات العقلية وانما يكون
عليه العوض اذا استند الى الم لكان الالم فيهما على الحد الذي ساه ح

ان الله تعالى لا بد ان يكون قد التزم بعوض جميع ذلك. فالذي يدل على ذلك انه لو لم
يكن التزم بالعوض في ذلك لكان ايجابه او ندبه او اباحته او الجاؤه الى ذلك
قبيحا لانه ينزل منزلة فعل الالم من غير عوض. وايضا فانها اما ان يكون عليها
اعواض ام لا. ومحال ان لا يكون عليها اعواض لانها ان تكون ظلما والامر بالظلم
والايجاب له والندب له او الاباحة له او الالجا اليه قبيح والله تعالى لا يفعل القبيح
وان كان عليها اعواض فلا يخلو ان يكون تعالى التزم بها لاجل ذلك او يكون على
غيره ومحال ان يكون على غيره لانه تعالى المتولي لاستيفا الاعواض على ما ياتي بيانه
فلو استوفاها فيما امر به او اوجبه او ندب اليه او ما اشبه ذلك لكان قد ادخل
الضرر على من استوفى منه العوض فيكون بذلك ظالما له او جاريا مجرى من امر
بالظلم واوجب عليه الارش وكل ذلك لا يجوز عليه تعالى فان من امر بالظلم
او اوجبه لا يبيح الجناية الارش فانه جائر فيما يوجبه فلم يصح شي من ذلك فبان
ان ما ذكرناه هو الصحيح. واما ما يقع من الالام من الظالم فالذي يدل
على انه لم يتحمله تعالى عن الظالم انه تعالى نهى الظالم عن الظلم وزجره عن ذلك
فلو تحمل عنه ما يقع منه من الالام الى المظلوم مع انه قد مكنه من ذلك واقدره
عليه لما كان ناهيا له عن ذلك ولا زاجرا له بل كان يجب ان يكون مغريا له على
الظلم وداعيا له اليه فانه لا بعث ولا اغرا اعظم من ان تقول للظالم ما
استهلكت من شي بالظلم فمني غرامته فان هذا ينزل منزلة ان يامره بالظلم
وايضا فانه لا يخلو ان يتحمل ذلك بانه قد صار واجبا عليه تعالى وهذا محال

لانه لا وجه لوجوبه ولا سيما انه لم يفعل شيئا من ذلك الالم ولا بعث عليه واما ان يقال
لا يجب لم يصح ان يكون ذلك هو ما وجب على الظالم فان التفضل ليس هو للواجب واذا لم
يكن هو الواجب عليه كان عليه اداء ذلك الواجب ولم يكن للتفضل به معنى. فان قيل
انه متى مات الظالم مفلسا مما يوفي بما عليه من المظالم ولا سيما انا قد علمنا ان من الظلمة
من يكثر ظلمه ولا يصيبه من الآفات ما يكون عوضه موفيا بما عليه فلا بد ان يتحمل عنه
تعالى والا بطلت حكمته. قلنا هذا لا يصح لان ما ذكرته مبني على انه تعالى يتحمل
عن الظالم ارش ظلمه وجناياته وقد بينا انه لا يجوز عليه تعالى واذا ثبت ذلك لم
يجز ان يموت الظالم الا وله من الاعواض ما يمكن تخليص ارش ظلمه منها يوم القيامة
فان قيل فلو جاءه الموت وليس له ذلك فلا بد ان يشدد عليه الموت ليستحق ما يقضى به عنه
ويكون تعالى انما حسن منه تمكينه من الظلم لانه تعالى يشدد عليه بما يكمل لاجل ذلك
قضا جميع ما عليه والا كانت التخلية سفها. فان قيل انه قد ثبت انه يملك قضا الدين
في الشاهد باخذه من مال المديون ويثبت بالشرع بالقضا عنه ولهذا حسنت الكفالة
في الشاهد بالدين. قلنا ان ما ذكرته امور شرعية لا نعلم وجه المصلحة فيها
فلا نقيس بها على الامور العقلية الا ترى انه يحتاج في ذلك الى الابراء والمراضاة
ويجوز في بعضه ان يرجع الى مال المديون بعد ذلك وفي بعضه لا يجوز ان يرجع فكيف
يشبه ما نحن فيه. يبين ذلك ويوضحه ان الواحد عقلا لو كان قد تحمل عن صاحب
الدين ما عليه عقلا فانه لا يسقط عليه عقلا وان اسقط شرعا ولهذا لا يستحق الذم وان

هذا في الشرع وإلا فلو اسقطه عنه
فالمعقول أن يسقطه عنه وإذا
اسقطه سقط ... الخ

لم يسلم في العقل وإنما يستحق ذلك شرعاً • ولذلك لو تسلم إليه مثل ما على المديون ذا براءة
لم يلزمه ذلك عقلاً وكان له بعد ذلك أن يتبعه بدينه لأن ما سلّمه المتفضل ليس
هو الدين والدين في ذمته باق يجاز له المطالبة به فهذا كله قضية العقل •
فأما الشرع فلا تعرض له في هذا الباب فبطل ما ذكروه في ذلك والله الهادي

وأما ما يقع من الآلام من البهائم فالذي يدل على أن العوض عليها أن الله تعالى
لو تحمل عنها لأجل تمكينه لها لجاز أن يكون أعواض المظلوم من عليه تعالى لأجل التمكين
لهم • ولقائل أن يقول أن بينهما فرق من وجه معقول وذلك أنه وإن مكّن الظالم
فقد زجره عن الظلم وحذّره منه وتوعده عليه بخلاف من لا عقل له فإن ذلك
لا يصح في حقه فإذا مكّنه ولم يزجره ولا حذّره بإكمال العقل جرى مجرى أن يبيح
له ذلك فكما أن بالإباحة ينتقل إليه العوض تعالى فكذلك بالتمكين مع فقد
الزجر والنهي • ولقائل أن يقول أنه وإن مكّنهما من ذلك فهو يمكّن لهما من قضاء شهواتهما
بغير الجنايات فلو انتقل إليه بمجرد التمكين لوجب أن ينتقل إليه عوض كل مظلوم
لأنه مكّنه ومعلوم خلاف ذلك • ولقائل أن يقول أنه قد ثبت أن الإلجاء إلى المضار
يقتضي انتقال العوض إلى الملجي والتمكين من المضار مع فقد الزجر عنه يجري مجرى الإلجاء إلى ذلك
فوجب انتقاله إلى الذي مكّن ولم يزجر • ولقائل أن يقول هذا يوجب أن ينتقل أعواض
المؤمنين إلى الصائلة لأنهم مكّنوا وما زجروا عن ذلك ومعلوم خلافه • ويمكن أن يقال
أنه تعالى مكّنها من الإضرار وخلق لها الشهوة إلى ذلك ولم يمنعها بضرب من المنع ولا

العلم ولو لم يتكفل بالعوض عنها لما حسنت هذه الامور التي ذكرناها • ولقائل ان يقول
بل حسن هذه الامور كما حسن في حق الظالم • فاما فقد العلم والعقل فانما حسن
لانه تعالى متفضل بالعقل فان شاء تفضل وان شاء لم يتفضل • ويمكن الاحتجاج لاصل المسئلة
بانه لو انتقل العوض الى الله تعالى لكان اضعافا مضاعفة كالانتقال بالاباحة ولو كان
كذلك لما حسن منا منعها لانه يكون منعا من المنافع العظيمة وقد بينت انه حسن منا منعها
فثبت انه انما يستحق بقدر ما اصابه من الالام وليس ذلك الا والعوض ليس عليه تعالى
ويمكن ان يقال بانه انما حسن المنع شرعا فاما من جهة العقل فليس ذلك الا فيما يعود
علينا بنفع او دفع ضرر نحو المنع عن العاملين فقط • ولقائل ان يقول كل عاقل يعلم
ضرورة انه حسن منه منع البهائم بعضها عن بعض ولذلك الجرشات وان لم يعلم حسن كل ذلك
من الشرع فلو كان عليها اعواض كثيرة لما حسن المنع منها • ويمكن ان يقال ان ما يفعله
من لا عقل له من الافتراس وجنسه قبيح وكل الم قبيح فالعوض فيه على فاعله لا على الله تعالى
كالقتل ظلما وما يشبهه • ولقائل ان يقول ليس ذلك يوصف بانه قبيح لانها لا تكلف
عليها وانها لا تستحق الذم على ذلك وقد بينا الكلام في ان استحقاق الذم هل هو معنى
كونه مستحقا ام لا وان فعل الساهي والنائم ليس بقبيح وهو قول الشيخ • وان كان يمكن
ان يرجع الخلاف بين اصحابنا في قبح الفعل من الساهي والنائم ومن لا يعقل الى العبارة فان من قال
بقبح فعلهما يسلم انه لا يستحق الذم على ذلك ولا يتعلق بفعلهما الحكم العقلي بانه لم يكن لهما
ان يفعلا ذلك ولكنه يقول بان صورته وفعلهما للضرر صورة الظلم وفيه معناه

الذي لو وجد من العالم به لكان ظلما قبيحا وهو انه ضرر لا نفع فيه ولا دفع ضرر ولا
استحقاق ولا هو في الحكم من غير فعلهما • ومن يقول بان افعال الساهي والنائم ومن لا عقل له
لا قبح فيها ولا حسن لم يسلم انه ضرر واقع على الوجه الذي لو وقع من العالم به لكان قبيحا
لانهم لا يسمون القبيح قبيحا الا مع استحقاق الذم واولئك يسمونه قبيحا وان لم يستحق به الذم
وقد اجمعوا على انه لا يستحق عليها واجمعوا انها بالصورة التي لو وقعت من العالم بها لكانت
قبيحة • وللقائل ان يقول ان هذا خلاف في القبح في الفعل هل هو استحقاق الذم عليه
والحكم في العقل انه لم يكن له ان يفعله او هو امر زائد على ذلك يقتضي هذا الحكم
بشرط العلم او بعض شرط العلم فاذا كان هذا كان خلافا من جهة المعنى ويمكن
ان يقال انا نجد العلم باستحقاق الذم يتبع العلم بالقبح في الفعل كما نجد العلم بصحة الفعل يتبع
العلم بانه قادر وكما ان هذه الصحة هي حكم مقتضى عن كونه قادرا والشرط زوال
الموانع كذلك استحقاق الذم حكم كونه قبيحا بشرط العلم بقبحه او التمكن من العلم بذلك
وللقائل ان يقول ان الكلام في استحقاق الذم كالكلام في صحة الفعل وقد بينا ان كونه قادرا
ليس بازيد من صحة الفعل وكذلك استحقاق الذم وقبح الفعل بانه ليس له ان يفعل هو علم
الفعل بقبحه سواء وانما الذي نجد استحقاق الذم بالعقل هو انا نجده تابعا للعلم
بانه ظلم فمتى علمنا انه ظلم علمنا انه يستحق الذم عليه وقد ثبت عند الجميع ان كونه ظلما
هو وجه القبح فاذا علمنا استحقاق الذم بالعقل ولم نعلم شيئا اخر سواه ولا دل
عليه الدليل بان انه هو القبح في الافعال وهذا الحق ان ما ذهب اليه الشيخان في المسئلة

من ان فعل الساهي والنائم ليس بقبيح هو الصحيح ولهذا كلام عارض في هذه المسألة ونحن نحقق
فيها ان افعال من ليس بعاقل ليست بقبيحة • فان كان ابقا الفحى في الالام يدل على ان العوض
على الله تعالى فينبغي ان يدل هاهنا على ذلك • والاصل في ذلك ان يقول ليس يدل من قبل انه لم
غير قبيح ولا نعلم ان هذا هو العلة في وجوب التزامه تعالى بالعوض عليه لا لضرورة ولا باستدلال
ولا تعلق بينهما من وجه معقول ولما العلة فيما يلتزم تعالى بالعوض فيه من الالام انه فعله على
وجه لا يكون في الحكم كانه من فعل غيره او فعله غيره على وجه يكون في الحكم كانه من فعله تعالى
كما نقوله فيما اوجبه او ندب الله او اباحه فان ذلك من فعل غيره ولكنه في الحكم كانه من
فعله عز وجل فلا حاجة الى ان ننظر في ان اقدار البهائم على الافتراس وتمكينه لها وخلق
الشهوة لها الى اكل الحيوانات والهامها الى ما فيه نفعها من ذلك وزوال كلب جوعها
ونحو نفعها وترك النهي لها والزجر لها لما لم يكمل عقولها هل هو يقتضي ذلك الالم في الحكم كانه
من جهته تعالى كما ان اباحته الالام ضربه كذلك ام لا يجعل ذلك ويجعل خلافه للوجوه
التي ذكرناها فهذا هو الكلام في الضرب الثاني وتمامه تم الكلام في النوع الاول وهي الالام
التي يلتزم تعالى عليها بالاعواض • واما النوع الثاني وهو ما يؤدي الى الالام مما
يلتزم تعالى بالعوض عليها فقد دخل فيما ذكرناه اولا فان الذي يؤدي الى الالام مما ليس بالم
هو الجاته تعالى او اباحته او ندبه او الجاته وانما تقدم ذكره لانا لما ذكرنا الالام التي يلتزم
تعالى عليها بالاعواض قسمناها الى ما هو من فعله والى ما هو من فعل غيره وتحت ذلك تحت ما هو
من فعل غيره مضار اكثرنا واحدا وانما ذكرناه في اقسام المضار لانها نوع الى اعراضنا
ان نبين انه يلتزم تعالى الاعواض على المضار التي تكون من جهته او في الحكم كانها من جهته

وأما النوع الثالث وهي الغموم التي يلتزم تعالى بالاعواض عليها فهي كل غم يكون
من فعله تعالى ولا يكون في الحكم كانه من جهة غيره نحو اغتمام الواحد منا بالمضار التي قدمنا انه
تعالى يلتزم الاعواض عليها نحو موت ولد الانسان او بعض اقاربه ونحو الغم على ما يصيبه من الآفات
والعاهات فانه من فعله تعالى ويتعلق بما يلتزم بالعوض عليه من المضار ونحو الغم على ما يبتلى به
تعالى من الفقر والغم متى تصور انه ليس له ان يتصرف في ماله بعد حجر الحاكم عليه فان الحجر من
الحاكم كان بامره تعالى والعوض عليه وكذلك عوض الغم عليه. ونحو الغم على ما يتصور انه خلق
على غير حالة الكمال التي هي اغبط من اجناسه نحو كمال او جمال او نقص في بعض الآلات او ضعف
في الحواس او نقصان الفطنة متى تصور ذلك ونحو اغتمامه على انه لا يمكن ان يحرز قوته
بلده تجري في خاطره ويختلف احوال الناس في الغم بذلك. فمنهم من يغتم ان لم يحرز الا
قوت السنة ومنهم من لا يغتم بذلك وانما يغتم بان لا يحرز قوت الشهر ومنهم من لا يغتم بذلك
وانما يغتم اذا لم يحرز قوت اليوم وبحسب ما يكون من الغموم في ذلك يكون الالتزام بالعوض
وانما قلنا بان عوض ذلك على الله تعالى لانه الذي فعل الغموم في ذلك وليس هو في
الحكم كانه من جهة غيره فما اوجب في الآلام التي يفعلها ان يكون قد التزم بالعوض فيها فكذلك
فيما ذكرناه والطريقة فيهما واحدة فانهما قد اشتركا في كونهما مضرتين خالصتين
من جهته وليستا في الحكم كانها من جهة غيره. وقلنا ولا يكون في الحكم كانه من جهة غيره
لان ما يغتم عليه الانسان من الحد نحو جلد الزاني والقاذف وكذلك اغتمامه عند علمه
بانه يستحق بعض انواع العقوبات نحو القتل الذي نصه على ان العاصي يستحق العقاب وان الله
تعالى لا يثيب من لا يستحق الثواب فان عوض ذلك الغم وان كان كثير منه من فعل الله تعالى

وهو ما كان على ما جرت عادته بوصول الآلام او المضار التي هي عقوبات الله • وبعضه وان

كان اشد ايلاما وهو من فعل العبد ولكن سببه قد يكون من فعله تعالى فان جميع ذلك في الحكم

كانه من جهته وهو المعاصي التي تستحق عليها تلك العقوبات فانها لو لم يقع منه او لم يكن تجوز

وقوعها منه لم يقع معه هذا الغم ولا يكون هناك امر يقتضي التزامه تعالى بالعوض عليه فهذا

في هذا النوع • واما النوع الرابع وهو ما يؤدي اليها فالذي يؤدي الى حصول هذه

الغموم انما هو ما يتعلق به فان الغم يتعلق بالمضار كما قدمنا فما كان من تلك المضار

من فعل الله تعالى او في الحكم كانه من فعله نحو حكم الحاكم بقتله او قتل ولده او اخذ شيء من ماله

بشهادة شاهدين كاذبين ظاهرهما العدالة فان الذي ادى الى هذا الغم هو المضرة

التي تحمل حكم الحاكم والعوض فيها على الله تعالى لانه الذي امر الحاكم بالحكم بها على ظاهر

الحال فلا بد ان يلتزم تعالى بالاعواض عليها وعلى ما يقع بسببها من الغموم بخلاف ما اذا

تعمد الحاكم الحكم بشهادة غير العدل على ما يأتي بيانه ان شا الله تعالى • وبذلك تم

الموضع الاول • واما الموضع الثاني وهو في بيان اسباب الاعواض على العباد

فاعلم ان سبب ذلك هو المضار التي يوصلها بعضهم الى البعض فانه يستحيل ان يستحق العوض

على غير مضرة بمثل ما قدمناه ويستحيل ان يستحقها الواحد على نفسه لان الاستحقاق يقتضي مستحقا

ومستحقا عليه ومن المحال ان يكون مطالبا لنفسه وان يقتضي له منها لانه ليس بغيرها وذلك

يقتضي التغاير ولهذا اذا اشتبهنا بان ما يلحق نفسه من المضار التي يقع منه فانه عاص فيها

ويستحق العقاب من الله تعالى ولا يكون له عوض في ذلك لا على نفسه ولا على الله تعالى

اما على نفسه فلما تقدم • واما على الله تعالى فلان العوض انما يتبع الاضرار وفاعل الضرر

ليس هو الله تعالى فيبطل ان يكون فيه عوض ۝ ومن هاهنا قلنا بان الطاعات وان شقت فانه
لا عوض فيها عليه لانه ادرك المضرة بنفسه كمن يتعب نفسه بالتجارات والحرف وما يرجوه من
المنافع ولا على الله عوض سوى ما وعد به من الثواب فبان ان العوض المستحق على العباد
هو على المضار التي تصل بسبب احدهم الى غيره ۝ وكل ما يستحق به بعض العباد العوض على بعض
من المضار لا يعدو ان يعد اقسام احدها ان يكون تلك المضار من فعل من يستحق عليه ذلك
وثانيها ان يكون تلك المضار من فعل من لا يستحق ذلك ۝ وثالثها ان يكون من فعل غيرهما
من العباد ورابعها ان يكون من فعل الله تعالى ۝ اما القسم الاول وهو ما يكون
من المضار من فعل من يستحق عليه العوض فهو ضربان مجمع عليه بين شيوخنا ومختلف فيه ۝
اما المجمع عليه فهو كل ضرر قبيح يوصله العاقل الى غيره نحو القتل والضرب واخذ الاموال
غصبا وهذا من الالام ومن الغموم نحو ما يوصله من الغم بقتله لولده او لبعض من يوده
وما يوصله من الغم باغتيابه واستهلاك عرضه وما اشبه ذلك فانه لا خلاف بين شيوخنا
ان عوض ذلك على فاعل هذا الضرر وهو الظالم لان العوض جار مجرى ارش الجنايات
وقد ثبت انها انما تلزم الجاني دون غيره فيجب ان يكون العوض على هذا الجاني دون غيره ۝
وان كان يدخل الخلاف في هذا القسم من وجه اخر وهو انه هل يجوز ان يموت الظالم وليس
له اعواض توفي بما عليه فيتحمل تعالى بالعوض عنه او لا يجوز ولا يتحمل تعالى بالعوض عنه
وقد بينا ان الصحيح انه تعالى لا يتكفل عنه ۝ والا كان تعالى في حكم المغري للظالم بالظلم وعليه
تعالى العوض وان ما يفعله تعالى بالمظلوم لا يقع عن الظالم بل هو تفضل من الله تعالى يستحق

فيه الظالم والمظلوم فلا يستحقه عليه تعالى احدهما ولا كلاهما وشانه لا يجوز ان يمكن
الظالم الا وفي ذلك تكفل للمظلوم انه لا يميته الا ومعه ما يوفي ما عليه . واما ما هو
مختلف فيه فهو المضار التي تقع ممن لا عقل له فانا قد بينا الكلام في ذلك وبينا الناظر
من النظر فيه بما يجب ولا معنى لتكرير الكلام فيه الان هاهنا . واما القسم الثاني
وهو ما يكون من المضار من فعل من يستحق العوض وهو على غيره من العباد فهو ما يكون بالالجا نحو ان
يلجي الظالم غيره الى المشي على الشوك بالهرب من السيف وما هو اعظم منه او يلجيه الى ان يتلف
نفسه ويعمد لذلك وما اشبه ذلك وهكذا لو الجاه الى قطع جارحة من جوارحه خوفا من
اهلاكه لنفسه وما اشبه ذلك وانما وجب العوض على الملجي لانه ينزل منزلة فعل الملجي
ولهذا ينتقل استحقاق الذم والعقاب على الملجي دون الملجا . الا ترى ان من الجى غيره
الى المشي على الشوك فان العقلا يذمون الملجي الى ذلك وينزلونه منزلة الفاعل به ذلك ولذلك
يذم العقلا الظالم اذا خوف غيره ان يقتله ان لم يقطع اصبع نفسه فقطعها بالالجا فانهم
ينزلونه منزلة من قطعها اعني الظالم في استحقاق الذم فاذا كان بمنزلته فعله الجناية
وجب ان يكون هو الذي يستحق عليه العوض لان العوض يتبع الجناية بلا اشكال . واما القسم
الثالث وهو ما يكون من المضار من فعل غير المستحق والمستحق عليه من العباد فهو كثير وذلك
نحو ما يلزم الحاكم من العوض اذا اخطا في الحكم في القضا حتى قتل الولي غير القاتل في الباطن
او اخذ مال غير الظالم اما بان يفرط الحاكم في النظر . واما بان يتعمد الحكم لغير الحق فانه لا
عوض على المقتص اذا لم يكن عالما بالخطا في ذلك وكان انما اتبع حكم القاضي وان كان هذا

الولي هو فاعل الضرر ولا يكن العوض على الحاكم لانه في الحكم كانه من فعله ولهذا
لا يتوجه استحقاق الذم الا عليه فنزل منزلة الفاعل للضرر بنفسه فلهذا يجب العوض
عليه وكذا لو شهد الشهود بما يوجب القصاص واخذ المال او القتل بالردة او ما
اشبه ذلك وهم كذبة في ذلك والحاكم لا يعرفهم الا بالعدالة فانه اذا حكم بالشهادة
وحصلت المضار استحق العوض على فاعلها اذ لم يكن متمكنا الا الحكم الحاكم ولم يكن عالما بذلك
ولا يستحق على الحاكم لانه انما حكم بما امر الله تعالى به وانما يستحق العوض على الشهود
لان ذلك في الحكم كانه من جهتهم بمثل ما بيناه اولا وكذلك الكلام في الغموم التابعة
لذلك فان عوضها على من ذكرناه في الالام نحو الساعي بغيره الى السلطان الظالم فان ما يصيبه
من الغم على ما ياخذ السلطان بسبب تلك السعاية فان عوضه على الساعي بخلاف المال
فعوضه على ذلك الظالم كما تقدم ، واما القسم الرابع وهو ما يكون من المضار
من فعل الله تعالى وان كان العوض على العباد فهو كثير نحو ان يرمي احد بانقضى في النار فالحريق
من فعل الله تعالى والعوض على الملقي وهكذا ان يرمي الانسان في الثلج فمات فان العوض على الملقي
والمضرة من فعل الله تعالى وهكذا ان يرمي بابو اوعزه شيئا فانه اذا امات فان الموت من الله
تعالى والعوض على من باوله اذا كان عالما انه يهلك فان لم يكن عالما انه سم فالعوض على الله تعالى
فان ما كان بسبب المضرة فانه يعتبر فيه العلم وما كان هو نفس الالم فانه يجب العوض على
فاعله عامدا كان او ساهيا ، وانما كان العوض على الملقي والمناول ومن جرى مجراهما
لان ما وقع من الالم جرى مجرى فعلهما ويكون في الحكم كانه منهما ولهذا يستحقان الذم على ذلك

ويمكن ان يقال بان الغم بسببه الضرر والضرر فعل السلطان فكان عوض الغم عليه ولما الغم على السعاية عوضه على الساعي ويمكن ان يقال
اذا كان لا ياخذ السلطان المال لولا السعي فيكون العوض على الساعي ويحتمل ان يقال يكون عليهما او يقال تعلقه بالمباشر وهو السلطان اولى صح

فلولا انه بمنزلة الفعل لما صحت فيه هذه القضية وقد بينا ان الجناية هي المؤثرة في
استحقاق العوض فيجب ان يكون العوض في ذلك على من ذكرنا دونه تعالى وبذلك يتم الكلام
في هذا الموضع والله الهادي ۞ واما الموضع الثالث وهو في حكم العوض في الدوام
والانقطاع فالكلام منه يقع في موضعين احدهما في حكاية المذهب وذكر الخلاف والثاني
في الدليل على صحة ما ذهبنا اليه وفساد ما ذهب اليه المخالف اما الموضع الاول
فمذهبنا ان الاعواض منقطعة غير دائمة وهو قول ابي علي اخيرا وقول الشيخ ابي هاشم وجماعة
من اهل البيت عليهم السلم ۞ وذهب جماعة الى انه دائم وهو قول ابي الهذيل وجماعة من البغداديين
وهو قول ابي علي اولا ومذهب الصاحب الكافي ويروى عن الامام الحسين بن القسم عليه السلم
واما الموضع الثاني وهو في الدليل على صحة قولنا وفساد قول المخالف فالذي يدل
على ذلك ان العوض جار مجرى اروش الجنايات فانهما يستحقان بسبب واحد وهو الجناية وقد
ثبت ان اروش الجنايات لا تكون الا منقطعة فكذلك العوض وايضا فلو كان لا يحسن
الا دائما لم يحسن منا ان نولم انفسنا بالمضار التي هي الحجامة والفصد والاسفار الا لمنافع
دائمة وذلك محال ۞ وايضا فلو كان عوض المظلوم دائما لما حسن منع الظالم من ظلمه
لانه عوضه بالمضرة اليسيرة للمنفعة العظيمة وذلك محال ۞ واحتج من قال بالدوام
بانه لو انقطع للزم العوض بانقطاعه وفي ذلك دوام للعوض ۞ ولقائل ان يقول ان
هذا انما يدل على انه لا يستحق دائما اولى لانه انما يقتضي انه انما وجب دوامه لا لاجل انه عوض
وانما لاجل ان على ما يحصل من غم بقطعها عوض اخر وهذا يدل على الانقطاع ۞
وايضا فانا نقول انه تعالى يقطعه على وجه لا يالم بقطعه ولا يغتم فلا يصح ما ذكره

واحتج ايضا على ذلك بانه لو كان مستحقا لجاز ايصاله الى المولم دفعة واحدة
وهذا يقتضي انه لا يختار الالم لاجل ذلك العوض المنقطع فوجب دوامه وقابل ان
يقول هذا انما يدل انه يجب ان لا يدومه الا وقد يستحق من الاعواض ما يختار
لاجله الالم ومن المعلوم انه لو اعطاه على حمى كثيره ملكا منقطعا لرغب في ذلك
ولاجازه فكيف يقال ان ذلك يوجب دوامه فسنبين ذلك الموضع الثالث

واما الموضع الرابع وهو في مقدار العوض فاعلم ان العوض يختلف حاله فان كان
مما التزمه الله تعالى فلا بد ان يبلغ مبلغا عظيما يحسن لاجله لا يختلف العقلا في اختيار الالم
لاجل ذلك العوض وذلك لانه تعالى الم العبد من دون مراضاته ولا اختياره وقد كان يجب
ان لا يمرضه فلو كان موازنا لذلك المرض لكان في حكم الظلم لانه ضرر مفعول لا للنفع
ازيد منه ولا لدفع ضرر ولا لاستحقاق على الوجه المذكور وهذا هو الظلم ولهذا
لم يستحسن العقلا جلب المنافع بالمضار الموازنة لتلك المنافع ولو كان زايدا عليه زيادة
يجوز ان لا يختارها الماحسن ذلك الالم كما لا يحسن من الواحد ان يكره غيره على ان يعمل له عملا
باجرة لا يرتضيها وان زادت على مقدار المستحق لما كان ذلك موقوفا على اختياره
ولو كان زايدا زيادة يختارها ولا يكن مع العقلا من لا يختارها لا يحسن ان يقال يقبح لانه
الم بغير اختياره ولا من اصابه وذلك كالشاهد يصح وان يبلغ الاجرة الى حد كان
يختارها عند المراضاة لان للانسان ان يختار ما من اصابه حقه ودون حقه فاذا
امرضه من غير مراضاته فلا بد ان يحسن بالزيادة الى ما يختاره كل عاقل ليكون
العمل مجرى دا كالا في استحسان ذلك الالم من غير المعانى الى حال المولم ولا اختياره

لما أمرضه بغير اختياره. وأيضا لأنه متى بلغت تلك المنفعة الى حدٍّ لو أصابه عليها

لاختارها ولو أمضى غيره من العقلاء عليها لما اختارها فإنها تقبح لأنها إنما كانت لحسن

لأجل المراضاة ولهذا قبح ذلك الألم في غير من لا يرضى بها فدلّ على أن للمراضاة تأثيرا في

حسنها فمتى لم يقع للمراضاة كانت قبيحة فإن المؤلم لغيره ولا يرضى أن يؤلم من غير مراضاته

لمنفعةٍ لا يختارها كل العقلاء وإنما يرضى بما اختاره بعضهم إذا كانت مع المراضاة

فلا بد أن يكون كل عاقلٍ يقضي بحسنها ولا يقضي بحسنها إلا إذا كانت بحيث يختار الألم لأجلها مست

لله لا بد أن يبلغ هذا القدر إذا كان مما التزم الله تعالى به. وأيضا فإنه أمرضه

لمصلحةٍ راجعةٍ الى غيره من المكلفين. فلو لم يبلغ العوض عليه هذا الحد لكان قد نفع الغير بمضرّة

غيره على وجهٍ لا يرضاها ولا يختارها وذلك قبيح. ويمكن أن يقال إذا كان تعالى إنما دعاه

إلى فعل الألم هو الاعتبار لغير المولَم وقد بيّنّا أن المولم يختار ذلك الألم لذلك العوض وإن

لم يختره كل العقلاء وقد بيّنّا أنه مولّى عليه من قبل الله تعالى جرى ذلك مجرى بيع المولى لسلعة

المولّى عليه بما اختاره لو كان هو المتصرف في نفسه وإن كان غيره لا يختار ذلك وكما

أن ذلك يحسن كذلك في مسألتنا. ولهذا أورد الشرع بأن الولي إذا باع بما يتغابن

الناس بمثله جاز لأنه موافق لهذه القضية العقلية وهو أن اختياره قائم مقام اختيار

المالك. ويمكن أن يقال إن ما ورد به الشرع هو لمصلحة فيه لا نعلمه ولا نعرض به

على ما هو مقرر في العقل وليس في العقل أن تفوّت الولي سلعة المالك إلا لمصلحة يقضي بها له كل

عقلٍ سليمٍ فبان أن الأول أولى والله أعلم. وأما إذا كان العوض على العباد

فانه لا يزيد على مقدار الالم اذ لو جاز ان يزيد على ذلك لكان يعرّض المشقة ليسيره
منفعة اكثر منها وكان لا يحسن ان يمنع الظالم من ظلمه وان يكون محسنا بحسب ظلمه لتعطيه
ما هو اعلى واكثر وذلك محال فان كان العوض على ذلك لا يزيد على مقدار الالم . وايضا
فالظالم مولى عليه في استيفاء العوض منه فلو كان الله تعالى يأخذ للمظلوم من الظالم ازيد
من مظلمته لكان تعالى ظالما للظالم وذلك قبيح والله تعالى لا يفعل القبيح فثبت بذلك
الموضع الرابع . واما الموضع الخامس وهو في الانصاف فالظاهر انه لا خلاف
في الانصاف وانما اختلفوا بماذا يعلم فمنهم من قال بالشرع ومنهم من قال بالعقل والشرع
وهو الصحيح . اما العقل فهو ان الله تعالى مكّن الظالمين من المظلومين وخلّى بينهم وقد
كان يمكنه ان يمنعهم والكل عبيده وفي دار مملكته وهو المتولي عليهم جميعا الاحرون
مرتبته وما يستحقه المظلوم على الظالم لا يملك المظلوم استيفاءه لعجزه عن ذلك
وجهله بمقداره وبما يأخذه منه والظالم لا يمكنه ايفاؤه لانه لا يعلم كميته ما يستحقه
كما لم يعلم بفصل ما لحقه المظلوم من المضار وقد كان تعالى عالما بذلك قبل حلول الظالم
والمظلوم فلو لم يكن منه تكفلا بانصاف للمظلوم من الظالم وهو العالم بما يستحقه عليه
الممكّن له والمخلّي بينه وبينه والشاهد عليه والمتولي لامره لكان الممكّن له والتخلية
بينهما قبيحا جاريا مجرى الاباحة للظلم والاغراء به والله تعالى لا يفعل القبيح وتمكين
واما الشرع فالكتاب والسنة والاجماع اما الكتاب فقوله تعالى ونضع الموازين
القسط ليوم القيامة فلا تظلم نفس شيئا وان كان مثقال حبة من خردل اتينا بها
وكفى بنا حاسبين وكذلك ايات الفصل والحكم والقضاء . واما السنة فانها متظاهرة

[illegible]

ذلك. قال النبي صلى الله عليه وآله ان الله تعالى ينصف للجماء من القرناء وفي خبر
من ذات القرنين. وروي ان ذلك يكون يوم القيمة يقول الله تعالى انا الملك الديان
لا ينبغي لاحد من اهل الجنة ان يدخل الجنة وعنده لاحد من اهل النار مظلمة ولا ينبغي لاحد من
اهل النار ان يدخل النار وعليه لاحد من اهل الجنة مظلمة حتى نقتص منه.

واما الموضع السادس وهو في كيفية الانصاف فقد اختلف الناس في ذلك
فعندنا انه تعالى ينصف للمظلوم من الظالم بان يوصل الى المظلوم من اعواض الظالم التي
يستحقها ان كانت مما الزمه الله تعالى بها لهم على ما اصابهم من الامراض والآفات والغموم
من قبله او كانت من قبل غيره من المخلوقين فيعطي المظلوم بقدر ما اوصله الظالم
من المضار او فوته من المنافع وهذا هو قول اكثر العدلية. وذهب بعضهم الى انه يجوز
ان ينصف لهم بذلك او بان يتفضل بالعوض على الظالم وهو القول الذي حكيناه اولا
عن الشيخ محمود بن الملاحمي ومن قال به. وذهبت الحشوية الى ان الانصاف هو ان يعطي المظلوم
من ثواب الظالم بقدر ما يستحقه وان لم يكن له ثواب نقص من عقاب المظلوم ونقله الى
الظالم. وذهبت المطرفية الى ان الانصاف هو معاقبة الظالم على ظلمه فقط. والذي يدل
على صحة ما ذهبنا اليه وفساد قول المخالف انه قد ثبت انه لا بد ان ينصف للمظلوم من الظالم
ولا يخلو ان ينصف له بان يجبر ما اصابه من النقص ام لا. والثاني لا يجوز لانه يعود على الانصاف
بالنقض والابطال يبين ذلك ويوضحه انه لو عاقب الظالم بعقاب زائد على ما كان يستحقه
لم ينتفع به المظلوم ولا حسن منه تعالى لان الزيادة على المستحق ظلم قبيح وهو تعالى لا يفعله

وان كان الجبر ما نقصه لم يخل ان يكون ذلك من جهته تعالى او من جهة الظالم. ومحال
ان يكون من جهته تعالى لانه يكون متفضلا به على المظلوم غير منتصف له من الظالم كما تقدم
بيانه. وايضا فانه انما يكون منتصفا له من الظالم بان يلحق الظالم نقص بسبب الانصاف له
تعالى منه كما كان الجناية ذلك النقص لما نعلمه في الشاهد ان الحاكم انما يكون منتصفا
للمظلوم من الظالم بان يلحقه نقصا يكون منفعة للمظلوم. ولهذا لو قطع رجل
يد اخر ظلما فحمل الحاكم بان تقطع يده على ان لا يطالب الظالم لا يقال انصفه ممن ظلمه
وانما يقال انعم على الظالم بان تحمل عنه ذلك ورفع عنه حكم المطالبة. وان كان
لابد ان يجبر نقص المظلوم من جهة الظالم لم يخل اما ان يجبره بان يوصل الى المظلوم من
ثواب الظالم وهذا محال لان الثواب الذي استحقه الظالم انما استحقه على طاعاته
وطاعاته ليست طاعات المظلوم فيكون اثابة لمن لا يستحق الثواب وذلك قبيح والله تعالى
لا يفعل القبيح. واما ان يجبر نقص المظلوم بان ينقل من عقاب المظلوم الى الظالم فذلك
محال لان المجازاة بالعقاب لمن لا يستحقه يكون قبيحا والله تعالى لا يفعل القبيح ثم ذلك
لو صح ان العقاب هاهنا المقصد بالظلم لانه كان منهيا عن ذلك ولهذا استحق العقاب
على غير الظلم وما يقع من التشفي من المظلوم بعقابه فهو استبشاره بما اصاب عدو الله
وذلك مما يقع مع المؤمن وان لم يكن مظلوما فيما يصيب اعداء الله من العقوبة. واما ان
ياخذ من اعواض الظالم ويدفعها الى المظلوم او يدفع بها بعض المضار عنه فهو الذي نقول
فان قيل هل يصح اسقاط العوض بالابراء منه في الدنيا. قلنا اختلف شيوخنا
في ذلك فذهب قاضي القضاة الى انه لا يصح هبة الاعواض واسقاطها. وذهب

الشيخ محمود بن الملاحمي الى انه يصح ذلك في العوض الذي على العباد دون الله تعالى وظاهر قول
الشيخ ابي عبد الله انه يصح كذلك فيما على العباد لانه قال فيما يكون على الله تعالى انه يصير ملجأ الى ان
لا يسقطه. وحجة قاضي القضاة انه مولى عليه في ايفاء العوض واستيفائه فانه
لا يتمكن من استيفائه ولا من ايفائه ولا يعلم قدره فيجب ان يجري مجرى الصبي في انه لا يصح منه
هبة ما له عليه من الدين لما لم يتمكن من استيفائه ولا اليه ذلك ولا يعرف قدره. وايضا فانه لا
يأمن ان يكون قد استحق عليه ذلك العوض بان يكون عليه من الاعواض ما يكون مستغرقا لما هو له
فيكون في حكم المفلس منه فلا يصح منه هبته. وحجة الشيخ محمود انه حق للمظلوم
على الظالم واليه امداد الله به وفي اسقاطه منفعة للظالم وليس فيه وجه يوجب سقوط ما
يستحقه عن دفعه فجاز اسقاطه كالدين الذي يجوز الابراء منه وهذا بخلاف ما هو على الله تعالى
فانه عز وجل بري عن المنافع ولا ينتفع باسقاطه ولا يقبله بل يرده لغناه عن ذلك ويحطه
فلم يصح اسقاطه كالمديون اذا رد الابراء ولم يرض به. وقال محمود يجوز ان يهب عوضه من
غيره وقال قاضي القضاة لا يجوز وهو الاولى لانه ليس اليه استيفاؤه ولا المحاسبة عليه فصار
مولى عليه وكما ان المولى عليه ليس له ان يهب ولا يسقط كذلك مستحق العوض وبهذا انتهى
الكلام في هذا الموضع. واما الموضع السابع وهو في كيفية ايصال الاعواض الى
مستحقها فاعلم ان المستحق للعوض على ضربين عاقل وغير عاقل والعاقل على ضربين مثاب
ومعاقب. اما المثاب فان عوضه لا يخلو ان يكون على الله تعالى او على غيره وايهما كان
فانه يوفره عليه تعالى في الجنة فيكون زيادة في نعيمه لانه اذا لم يوفه في الدنيا فلا بد
ان يوفيه في الاخرة وقد ثبت انه لا دار الا الجنة او النار فاذا لم يكن من اهل النار

بيّن أن الجنة موضع استيفائه. فإن قيل ومن أي جنس هو قلنا يجوز أن يكون من جنس ما كان
يشتهيه في الدنيا ويجوز أن يكون منفعة وإن لم يكن من ذلك الجنس فإنه لا دليل يدل على وجوب
استيفائه على حسب ما كان يشتهيه وهذا بخلاف الثواب فإنه من غير بدّ ولا ترغيب إلا فيما
كان يشتهي ويعتاد في الدنيا فافترقا. فإن قيل فهل كان يجوز توفيره في الدنيا قلنا لا مانع
يمنع من توفيره في الدنيا بأن يعوضنا على بعض الآلام بشيء من المنافع يعده لا من التفضل بها وإن لم يعلم ذلك
لأنه لا يجب أن يعلمنا تعالى بأنه قد عوضنا على التفصيل بل يكفي فيه ما قد علمنا أنه عدل حكيم
لا يظلم العباد ولا يقضي بالفساد وقد بيّنا أن العباد مولى عليهم فجاز من الله تعالى المتولي لعوضهم
أن يعوضهم وإن لم يعلمهم كما يحسن مثل ذلك من ولي اليتيم والأب في ولده لما كان هو المتولي
لأمره. فإن قيل فإذا أخّر تعالى العوض هل يستحق لأجل التأخير زيادة قلنا قال قاضي القضاة
في بعض كلامه يستحق بهذه الزيادة بقدر ما بين النقد والنسيئة وقال في موضع لا يستحق
ويحتمل أن يقال إن الله تعالى إذا أخّره لمصلحة راجعة إلى المكلف لا يجب أن يكون هناك زيادة
كما نعلمه في تدبير ولي اليتيم وإن كان لمصلحة راجعة إلى غيره وإن كان لمصلحة راجعة
إلى غيره فلا بد من زيادة ما بين النقد والنسيئة فإن العقل يقضي بأن لا يؤخر عن المكلف حقه إلا
لمنفعة تعود إليه لأن ذلك مما يضر به كما نعلمه في الشاهد أنه لا يرضى بتأخير حقه
إلا لمصلحة ترجع إليه فإذا أخّره لا لمصلحة فلا بد في مقابلة ذلك من الزيادة والربا له
فإن الربا إنما حرم من جهة الشرع لا من جهة العقل. فإن قيل فهل يوفيه ذلك العوض
دفعة واحدة أو يفرقه قلنا يجوز كلا الأمرين إلا أن شيوخنا ذكروا أنه إذا فرقه
في الأوقات لم ينقص عليه بقطعه ويمكن أن يقال يوفره عليه دفعة واحدة

مع ثبات ما معه من الثواب العظيم ثم يتفضل عليه بادامة احسانه او قطعه وعقله بما
حصل من الثواب العظيم عن العلم بقطعه لم يكن متضررا بانقطاعه فانه قادر على ما نشا
واما المعاقب فانه تبارك وتعالى يوفر عليه عوضه بان يجعل جزا من العوض داخلا
من عقابه فيسقط من العقاب بقدر ما هو له من الاعواض سوا كانت تلك الاعواض على الظالم
له او هي مما تكفل الله تعالى به فان ما على الظالم ليس الا استيفاوه وايفاوه الا على
الله تعالى فانا قد بينا انه لا بد ان ياخذ من اعواض الظالم ما يوفره على المظلوم. فاذا
كان هذا المظلوم معاقبا ولم يمكن ان ينفع به فلا بد ان يدفع به شيئا من مضرة العقاب
عليه والا ادى ذلك الى ان لا يكون مستوفيا العوض والى ان لا يكون الله تعالى منصفا
له من ظالمه ولا عادلا به فيما فعله معه من الامراض والالام اذ لا يمكن ان يسوى به
الا على هذا الحد وهذا كله بنا على ان العوض والعقاب يجوز اجتماعهما وهو قول
قاضي القضاة وقال ابو علي لا يصح اجتماعهما والاول اولى لانه لا تنافي بينهما ولا ما يجري
مجرى التنافي فان العوض جار مجرى اروش الجنايات وقد ثبت انه يصح اجتماعها مع العقاب
فكذلك العوض. وليس لقائل ان يقول اذا كان يستوفي العوض ليس الا بان يسقط من ضرر
العقاب بقدره لم يجز ان يسقط جزء من العوض لانه اذا عدل به الى غير الجنس كان من سبيل
القيمة وذلك يقتضي المضاعفة لما لم يعطه الجنس. قلنا وليس يجب اذا لم يمكن الا
القيمة ان يزاد على ما هو من الامثال اذا كان اجزا القيمة يقوم مقام المثل في باب
المنفعة وقد علمنا انه لا فرق في حكم العقل بين جلب منفعة ودفع مضرة اذا كانت تساويها
دفعا ومعا في العقل ولا سيما ان المعاقب مضطر الى ما يخفف عنه عقابه فاذا كان ذلك

العوض لحسنًا في عقابه فلا اشكال انه قد انتفع به. واما اذا كان المعوض ليس بمكلف
نحو الصبيان والبهائم وغيرهم فانه لا بد ان يوفر الله تعالى ذلك عليها فاذا لم يوفره في الدنيا فلا بد
ان يوفره في الاخرة اذ لا دار سواهما ويجوز فيمن يدخل الجنة منها ان يوفره الله عليه ويجوز ان
يتفضل عليه في الجنة ويجوز في بعضها ان يوفره عليها في العرصة ثم يفنيها الحسن لا يتألم
وان كان الشرع قد ورد بان الصبيان يدخلون الجنة ويتنعمون فيها فاذا لم يوفر العوض عليهم
قبل ذلك فلا بد من توفيره في الجنة والله اعلم بتفصيل ذلك وهو المتولي له عز وجل وبتمام
ذلك يتم الكلام في الموضع السابع وبذلك يتم الكلام في الاعواض وهو تمام الكلام
في الامراض والالام وهو النوع الاول من المصالح الدينية

النوع الثاني من المصالح الدينية الأجال

والكلام منها تقع في ثلثة مواضع احدها في معنى الاجل وثانيها في ان المقتول
لو لم يقتل هل كان يبقى حيًا ام لا. وثالثها في ان الاجل لمن يكون لطفا. اما الموضع الاول
فالاجل في اللغة هو الوقت المضروب لحصول امر من الامور كاجال الديون واجال قدوم
المسافرين وغير ذلك واما في لسان المتكلمين فالاجل ربما استعملوه في اجل الحياة وهو
العمر ومعناه الوقت المضروب لمدة استمرار الحياة. وربما استعملوه في اجل الموت وهو
الوقت الذي علم الله تعالى ان الحي يموت فيه. والوقت هو كل حادث او ما يجري مجرى
الحادث علق به حادث او ما يجري مجرى الحادث. وانما شرطنا ان يكون حادثا لان الباقيات
لا يصح التوقيت بها ولا يصح اعطيك درهما اذا اليوم واذا الشمس واذا السماء ويصح اذا
طلعت الشمس واذا امطرت السماء وما يجري مجراه هو النفي نحو اتيك اذا لم تمطر السماء

وإذا لم يستند إلى الحق • وأما الموضع الثاني وهو في حكم المقتول لو لم يقتل فاختلف
الناس فيه فمنهم من لم يقطع على حياته ولا موته ورد العلم فيه إلى الله تعالى وهو مذهبنا
ومذهب مشايخنا البصريين وهو قول أبي علي وأبي هاشم رضي الله عنهما • وذهب قوم إلى القطع على
أنه كان يموت وهو مذهب الشيخ أبي الهذيل وهو قول جماعة من الحشوية • قالت المجبرة لم يكن
يقدر القاتل على قتله قبل ذلك الوقت ولا فيه ولا كان الله يفعله قبله ولا بعده • وذهب
البغداديون إلى أنه لو لم يقتل لبقي حيا لا محالة • وحجة الأولين أن حياته وموته قبل أن
يقتل مقدوران لله تعالى وجائزان من جهة الحكمة في قضية العقل وليس في العقل ولا في الشرع
ما يدل على حصول أحدهما على القطع فوجب التوقف فيهما • وحجة أبي الهذيل أنه لو لم
يمت لكان القاتل قد قطع عليه أجله وذلك لا يجوز لقوله تعالى إذا جاء أجلهم لا
يستأخرون ساعة ولا يستقدمون • وأيضا فكان يجب أن يكون القاتل مغالبا لله تعالى
حيث قطع أجلا قد أثبته الله تعالى وكتبه في اللوح المحفوظ • والجواب أنه إذا قتل
علمنا أن ذلك الوقت هو الذي علم الله تعالى بطلان حياته فيه وهذا هو معنى الأجل
الذي كان الله تعالى قد قدره وكتبه • فأما لو لم يقتل فلم يكن يعلم ما كان يكون فإن ذلك
من علم الغيب الذي لا يعلمه إلا الله تعالى وقد قال تعالى ولكم في القصاص حياة وإنما يكون
في شرع القصاص إذا كان يحذره القاتل فلا يقتل فيبقى حيا ويبقى من كان يعرض لقتله
حيا ولو وجب موته لو لم يقتله ذلك القاتل لما كان في شرع القصاص حياة • ولا يلزم
من ذلك القطع على الحياة لأنه أثبت حياة منكرة يجوز أن يحصل في حال دون حال ولم يرد دوام
عمره • وحجة البغداديين أنه لو كان يموت لما كان القاتل ظالما ولكان ذابح

شاة الغير محتسبا لله بذبحها لان لا تموت. ولكن يجب اذا قتل السلطان الوفا
من الناس ان يقطع على انهم لو لم يقتلوا لماتوا حتف انفسهم ولم تجر العادة بذلك في عصر
زمن النبي عليه السلام وذلك لا يجوز. والجواب ان القاتل ظالم وان كان يموت في تلك
الحال لان في قتله معنى الظلم ولانه فوت عليه اعواضا كانت تحصل بموته ولانا نعلم
بالضرورة انه ظالم ولو علمنا انه لو لم يقتله لمات فلا معنى لما ذكروه. واما ذابح شاة الغير
فيمكن ان يقال انه ظالم لانها لم تكن ذلك ولانها لو ماتت او ذبحها صاحبها لكان عوضها كثيرا. وايضا
فانه تصرف في ملك الغير بغير اذنه ولا امر اضافه فلم يجز وقد قال قاضي القضاة بانه لو ظهرت
لمارات موتها لجاز له ذبحها ويمكن ان يقال انما اذا علم وقت موتها او قطع على ذلك فهو
حسن لان فيه استدراكا لمال الغير واحسانا اليه ويمكن ان يقال لا يحسن ذبح الحيوان عقلا
فكيف يقال يحسن ذلك وليس باحسان الى صاحبها لانه كان في الفعل يجوز له ان ينتفع بها وان
كانت ميتة ولكن يمكن ان يقال بانه يحسن شرعا ذبحها لو علم ذلك لانه مامور ان يدفع
الضرر عن اخيه المسلم فاما اذا لم يعلم ذلك ولا ظنه ولا يجوز لانه ليس له ان يتصرف
في مال المسلم بالاضرار من غير اذنه ولا علم بانه دفع ضرر عنه ويحتمل ان يقال بانه مامور
بالدفع عند الضرر المظنون كما هو مامور في نفسه فان المومن مامور بان ينزل اخاه المسلم
منزلة نفسه وهذا فيما بينه وبين الله تعالى. فاما في ظاهر الحكم فمتى ذبحها لزمه قيمتها
كما يلزمه في سائر ما يتلفه من مال الغير الا ان يغلب على ظن مالكها انه صادق في قوله انه
دفع بذلك المضرة عنه ومخافة موتها فلا يجوز له اخذ قيمتها والله اعلم بالصواب.
واما قتل السلطان للالوف الكثير فلا بد على انهم كانوا لا يموتون وان من الجائز انه لو

لم يفعلهم لما يؤول بالطاعون جميعًا وكذلك الحريق او الغرق ولانه يجوز نقض العادة
ما الموت كذلك ولا يؤمن معجزات الانبياء عليهم السلام لانه ليس هناك مدعي يدعي ذلك وانما
يقع التوهم لو ادعاه مدع فوقع على حسب دعواه على ما نبيّنه ان شاء الله تعالى ۞ واما
الموضع الثالث وهو في بيان اللطف في الاجال ۞ اما ان اللطف في الم الموت وشدته فانه لا يجوز
ان يكون لمن نزل به لانه يخرج له عن التكليف فلا يصح ان يكون مقربًا بما كلف وانما يكون
لطفًا لمن لم ينزل به ويجوز ان يكون العلم بما في الموت من الالم الشديد لطفًا للمكلفين ولمن نزل
به ذلك الالم فان كل عاقل يعلم انه متى تذكر او خطر بباله شدة الموت وعظم سكراته
وما وصف الله ورسوله صلى الله عليه وآله من ذلك ويكون تعالى انما يؤلمه لانه لا
يخبر الا بالصدق ولما كان في الخبر بذلك لطف للمكلفين وكان الخبر لا يكون صدقًا الا بان
يقع مخبره على ما اخبر به جاز ان يؤلم للعوض والاعتبار بما تقدم من العلم به الذي لا يصح ان
يكون علمًا ولا ان يكون الخبر صدقًا الا به ۞ فاما اذا قلنا ان نفس الالم لطف
فلا يصح الا لمن يعلم به من غير المكلف وربما لا يعلم بتلك الشدة الا هو والله اعلم
وكذلك نفس الاجل بذلك الوقت على الجملة لا بد ان يكون لطفًا لذلك المكلف
ولغيره ممن يعلم انه لا بد لكل نفس من اجل محتوم واخفا الوقت الذي ينزل فيه الموت
اعظم في اللطف ليكون المكلف على حذر في كل وقت من الاوقات فعلى هذه الطريقة
يجري القول في ذلك مختصرًا والله الهادي ۞

النوع الثالث من المصالح الدينية الغلا والرخص وما يتصل بهما

والكلام من ذلك يقع في ثلثة مواضع احدها في بيان معنى الغلا والرخص وما يتصل بهما ۞ وثانيها

في نسبتهما الى فاعلهما. وثانيهما في بيان ما هو لطف من ذلك. اما الموضع الاول
وهو في بيان معنى الغلا والرخص وما يتصل بهما فاعلم ان الغلا والرخص يتفرع على ما هو سعر فانهما
صفتان للسعر يقال سعر رخص وسعر غال وكذلك فانه يترتب على السعر القيمة والاثمان
والسعر هو المقدار الذي يتبع عليه جنس الشي من دون اشارة الى شي بعينه. ولهذا اذا سئلت
عن سعر الطعام كان من الجواب انه يباع على ميل كذا فذكر المقدار الذي يتبع الحب عليه
وان لم يكن حاضرا ولا اشرت الى شي بعينه. واما القيمة فانها تستعمل في الشي
البالي فيقال ما قيمة الثوب الذي تلف ولا يقال ما قيمة هذا المنشار الا على معنى
ما سعر امثاله ويكون شوا لاعن السعر. والقيمة على هذا هو المقدار الذي يتبع به
الشي في العادة من دون اشارة الى شي بعينه تقول تلف ثوب قيمته كذا اي مقدار تعتاد البيع
به ويختلف الاسعار والقيمة في الشي بحسب الاوقات والازمان والاجناس والانواع. واما
الثمن فهو ما يوجد عوضا عما يسلمه احد المتعاقدين وله في الشرع شروط مخصوصة لا يكون
ثمنا الا معها. واما الغلا فهو زيادة على المعتاد من قيمة الشي المبيع في وقت بيعه وفي مكان بيعه
وذلك لانه يختلف بحسب الاوقات والاماكن ويكون زيادة قيمة الثمر بحجاز غلا وتهامة بذلك
المقدار لا يعد غلا وكذلك كان زيادة قيمته في وقت حصاده على ما يعتاد في تلك البلد يعد غلا
ونقصانها يعد رخصا. واما الرخص فهو نقصان من المعتاد من قيمة الشي المبيع في وقت
بيعه ومكان بيعه. واما الموضع الثاني وهو في نسبة الغلا والرخص الى فاعلهما فاعلم
ان الغلا والرخص قد يكون سببهما من الله تعالى فينسبان اليه وقد يكون السبب من غيره من العباد
فينسب اليه فالاول كان يريد الله في خلق الشي المبيع او لحفظه من عوارض الفساد

او تقوى الدواعي التي تبيعه فترخص فان هذا بسبب الله تعالى ويجب الشكر عليه . ومتى كان
بالنقص من ذلك نقلا فانه بسبب الله تعالى ويجب الصبر عليه . والثاني ان يكون بسبب الرخص
الزاه الظلمة على بيع الشيء باقل من قيمته او غصبهم لاموال الناس وبيعها بالقليل وما يشبه ذلك
فيكون هذا الرخص منهم او يكون سبب الغلا اخافة الظلمة للسبل او منعهم من البيع الا بالكثير
من قيمة الشيء او باتلافهم للاقوات او ما يشبه ذلك فيكون منهم ولا يجب الرضا بذلك ولا الصبر
عليه . واما الموضع الثالث وهو في بيان ما هو لطف من ذلك . اما الرخص اذا كان من
الله تعالى فقد يكون تفضلا ومصلحة دنياوية وقد يكون لطفا ومصلحة دينية وهو في معرض التجويز
وكله يجب الشكر عليه لانه منفعة وتفضل على الاطلاق . واما الغلا من الله تعالى فلا يكون الا مصلحة
دينية لانه من قبيل المضار لبعض الناس وان انتفع به بعضهم فلا بد فيه من العوض والاعتبار على حسب ما
تقدم . وقد قال بعض شيوخنا يجوز ان يكون عقوبة وقد بينا تفصيل ذلك فيما سبق مهذبا في هذا
النوع والله الهادي .

النوع الرابع من المصالح الدينية

الارزاق والكلام منها يقع في اربعة مواضع احدها في بيان معنى الرزق وثانيها
في بيان الرازق وكيفية قسمته للارزاق . وثالثها في كيفية حصول الرزق . ورابعها في انه
قد يكون لطفا . اما الموضع الاول وهو في معنى الرزق فاعلم ان الرزق هو ما يمكن الحيوان
من الانتفاع به ولم يكن لاحد منعه عن الانتفاع به ولا نهيه عن ذلك على بعض الوجوه . فقولنا ما
يمكن من الانتفاع به احتراز عما لا يمكن ذلك فيه كالطير في الهوى والحوت في الما وذكرنا الانتفاع لان
ما لا ينتفع به لا يكون رزقا سوا كان مضرا به كالسم او غير مضر به . وقلنا ولم يكن لاحد
منعه من الانتفاع به لانه لا يقال بان السلطان رزق الجند ما منعهم من الانتفاع به . وقلنا

ولا النهي لانه لا يقال ان الله رزق الحرام لما نهى عن الانتفاع به كما لا يقال رزق السلطان
الجند ما نهاهم عن الانتفاع به. وقولنا على بعض الوجوه احتراز من رزق البهائم فانه لا يخرج
عن كونه رزقا وان حرم علينا الانتفاع به في البهائم ونهي عن ذلك. وكذلك الصبي لا يخرج عن
كونه مرزوقا ماله وان كان لوليه ان يمنعه من الانتفاع به الا مامره الى وقت بلوغه فان
قيل وما انكرتم ان الرزق هو الملك. قلنا هذا لا يصح لان الله تعالى قد رزقنا الاولاد
والزوجات والعقل والفطنة والذكاء ولم يملكنا ذلك وهو تعالى مالك لنا ولجميع العالم
وليس ذلك له برزق والبهائم مرزوقة غير مالكة فليس الرزق من الملك في شيء. وانما
الملك هو ما للمالك ان يتصرف فيه في الحال او يتصرف فيه ذلك. فان قيل وما انكرتم ان الرزق
هو ما علم انا ننتفع به. قلنا هذا لا يصح لانه كان يجب اذا سالنا الله تعالى ان يرزقنا ان يكون
سائلين له ان يعلم انا ننتفع به ومعلوم خلاف ذلك وانه سؤال ان يمكننا من الانتفاع بما يهب
لنا من الاموال والاولاد وغير ذلك. فان قيل اتقولون ان في الارزاق ما هو ملك للمرزوق
قلنا الارزاق على ضربين منها ما هو رزق غير ملك نحو العقول والاولاد وكذلك كثير
من المباحات الاصلية وهو ما كان على اصل الاباحة فانها ما لم يحزها حائز ارزاق للعباد وليست
باملاك لهم. ومنها ما هو رزق وملك نحو العبيد والانعام والحيوان والدنانير والدراهم
وغير ذلك كثير. فان قيل فلم قلتم ان لا تكون البهيمة مرزوقة لان للغير منعها من الانتفاع بالحشيش
قلنا اما ما هو مشترك من الارزاق وهو ما كان على اصل الاباحة فانه يصح ان يقال انها
مرزوقة منه وليس لاحد ان يمنعها ذلك. واما ما كان خاصا من الارزاق فيصح ان تكون
مرزوقة منه ما اعطاها مولاها من العلف دينا ولنا الى حلقها لانه ليس في مقدوره

ولما كان ان يتفق الانتفاع بهذا الشيء لانه انما يلزم ان يكون سائلين ان يرزقنا ما نعلم انا ننتفع به وهذا صحيح ولا يلزم ما ذكره

مقدم ... وان يقدر فان كثيرا مما هو رزق لا نعلم انا ننتفع به وان كان رزقا

منعها إياه فأما ما جعله بين يديها فله أن يمنعها إياه فلا يكون في تلك الحال رزقا
لها وقد يجب عليه أن يكون رزقا لها وذلك إذا خاف عليها التلف فهذا هو الموضع الأول

وأما الموضع الثاني وهو في بيان الرزاق وكيفية قسمته للأرزاق فاعلم أن الرزاق
هو الله تعالى وحده لا شريك له وهو الذي خلق الأرزاق وقدرها وأباحها وملكها وحكم
بها لأهلها فهي منه تعالى خلقا وإباحة وتمليكا وحكما. أما الخلق فلأنها أجسام والأجسام
محدثة لا فاعل لها غيره تعالى. وأما الإباحة فلأنها على ضربين منها ما خلق في عقولنا
استباحتها وهي الأشياء المنتفع بها ولا مضرة على أحد فيها ولا وجه من وجوه القبح نحو الأراضي
التي في الخلاء والأشجار التي في الجبال وما فيها من الثمار وما في الجبال وغيرها من الأنهار فإن كل
ذلك خلق في عقولنا العلم باستباحة الانتفاع به. ومنها ما أباحه لنا بضروب من الأسباب
نحو البيع والشراء والهبة وغيرها. ومنها ما تكون طريقه شرعية نحو المواريث وغيرها
فثبت أنها بإباحته تعالى. وتفصيل ذلك أن ما هو مباح من الأرزاق على ضربين أحدهما ما علمت
إباحته بالعقل نحو ما كان على أصل الإباحة من الأشياء التي يجوز الانتفاع بها فإنها أرزاق
لمن يحتاج له وكذلك ما يحصل بالملك إضافة نحو البيع والشراء والإجارات وغير ذلك. وثانيهما
ما يحصل بطريقة شرعية نحو ما يكتسب من الأرزاق بالوقوف والمواريث ونحو العشور
إلا الله تعالى. وأما
والأخماس ونحو أموال أهل دار الحرب وغير ذلك مما لم الحكم بإباحته
وأما الحكم بها لنا فلأن كل عاقل يعلم ضرورة أن الزرع وما يحصل له
تملكها فعلا مثل ذلك
لحكمه ولا يعتد به ولو توفرت دواعيه إلى الجادة ما يحصل ذلك على حسب مراده فكانت
إضافته إلى الله تعالى أولى. وأما كيفية قسمته للرزق بين عباده فذهب المسلمون إلى أن

الله تعالى قسم الرزق بين عباده على حسب مصالحهم من تشويه وتفضيل وجعلهم بين غني
وفقير. وذهب المطرفية الشقية ان الله تعالى ما فاضل بين العباد وانه يجب عليه المساواة
في الارزاق والعيان يكذب قولهم والضرورة تدفع جهلهم فانا نعلم بالضرورة
التفاضل بين الخلق في الارزاق بسهم الغني والفقير وذو الفاقة وذو الثروة مع الاشتراك
من الصنفين جميعا في السعي والطلب والتعب والنصب ومع الاشتراك بينهما في احرين في الحول
والتعفف والشكر والتكشف وهذا معلوم ضرورة ولا يجحده الا معاند ولقد بان
ان الله تعالى كذب هذه الفرقة بقسمة المواريث التي ورثها اهل الميراث فجعل لبعضهم الثمن
وللاخر السدس ولآخر الربع ولآخر الثلث ولآخر النصف ولآخر الثلثين. وكذلك قسمته
للغنائم حيث جعل للفارس سهمين وللراجل سهما وقد صرح القرآن بالتفضيل في الارزاق في
اي كثير قال الله تعالى اهم يقسمون رحمة ربك نحن قسمنا بينهم معيشتهم في الحيوة الدنيا ورفعنا
بعضهم فوق بعض درجات. وقال تعالى والله فضل بعضكم على بعض في الرزق. وقال ولا
تتمنوا ما فضل الله به بعضكم على بعض. وقد قال النبي صلى الله عليه وآله حاكيا عن ربه عز وجل
وان من عبادي من لا يصلحه الا الفقر ولو اغنيته لافسده ذلك وان من عبادي من لا يصلحه
الا الغنا ولو افقرته لافسده ذلك فهذا هو الموضع الثاني. واما الموضع الثالث
وهو في كيفية حصول الرزق فمن هنا ان الرزق لا يكون الا حلالا وان الحرام ليس برزق والرزق
الذي هو حلال ضربان احدهما يحصل بسبب كالتجارات والاجارات والزراعات ومنه ما يحصل
لا بسبب نحو المواريث والهبات والصدقات والامطار وخروج الثمار وغير ذلك. وذهبت
المجبرة الى ان الحرام رزق كالحلال. وذهبت المطرفية الى ان الرزق انما يحصل بالتحيل والاكتساب

وان ما في ايدي العصاة من الحلال الذي يرزق لهم وذهبت الصوفية الى ان الاكتساب الرزق فسخ
والذي يدل على صحة ما ذهبنا اليه وفساد ما ذهب اليه المخالف . اما ان الرزق على ضربين
احدهما بسبب والباقي بغير سبب فالذي يدل عليه العقل والكتاب والسنة والاجماع
اما العقل فهو ان كل عاقل يعلم انه قد يرزق تارة بسبب السعي والطلب والتحمل في التجارات والاجارات
وتارة يرزق بغير سبب ولو لم يكن الا ما رزق للطفل في ثدي امه من اللبن بلا سعي ولا طلب
وكذلك جميع غذائه وماكله ومشربه وكسوته في حال طفوليته فان ذلك ياتيه بلا تعب
منه ولا نصب وفيه بطلان لما ذهب اليه هذه الفرقة الغوية لان الرزق لا يحصل الا بالعمل
والاكتساب . واما الكتاب فقوله تعالى وكاين من دابة لا تحمل رزقها الله يرزقها
واياكم وغير ذلك . واما السنة فهو قوله صلى الله عليه وآله الرزق رزقان رزق
تطلبه ورزق يطلبك فان لم تاته اتاك وسئل امير المؤمنين عليه السلام عن رجل لو غلق بابه
من اين ياتيه رزقه قال من حيث ياتيه اجله . واما الاجماع فلا خلاف في ذلك بين
الصحابة رضي الله عنهم وكيف يعد الخلاف فيه وهو مما لا خلاف فيه بين العقلاء فضلا عن
بعض العقلاء . واما ان اكتساب الرزق حسن فالاصل فيه العقل والكتاب والسنة
والاجماع . اما العقل فلان العقلاء لا يحترزون من السعي في مصالح النفس من طلب المنافع ودفع
المضار ولهذا استحسنوا الاسفار لطلب الارباح والتجارات واستحسنوا الاشتغال
بالصناعات والاجارات والزراعات بحيث لو سمعوا من يذم فاعل ذلك لنسبوه الى الجهل
فلولا انهم يعلمون ضرورة حسن ذلك لما صح منهم هذه القضية بل قد يعلم ضرورة وجوب طلب
الرزق وذلك اذا كان فيه دفع مضرة الجوع او الهلاك به فانه قد يعلم وجوب دفع المضار

على الجملة من حل به ما لا يستطيع دفع الضرر الا به وهذا ما لا يصير ملجأ الى الطلب. فاما اذا
صار ملجأ الى الطلب سقط الوجوب. واما الكتاب فقوله تعالى فانتشروا في الارض
وابتغوا من فضل الله وقال انفقوا من طيبات ما كسبتم ومما اخرجنا لكم من الارض وعلى هذا
اباح الله تعالى طلب الارزاق من المواريث والصدقات والغنائم وغير ذلك. والسنة مظاهرة
بذلك قال النبي صلى الله عليه وآله ان الله يحب المؤمن المحترف. وعنه عليه السلام من كد على
عياله كان كالمجاهد في سبيل الله. واما الاجماع فلا خلاف بين الصحابة والتابعين وتابعيهم
الى يوم الدين والمخالف لذلك ليس من المسلمين. وللصوفية في ذلك شبهتان. احداهما
من يقول بان ذلك يخرج المؤمن من حد التوكل وذلك محظور. وثانيهما ان الاموال قد اختلطت
بسبب الظلمة فلا يأمن ان يطلب المكاسب فيقع في الحرام والاقدام على ما لا يأمن كونه حراما
يقبح. والجواب عن ذلك اما الشبهة الاولى فليس التوكل هو القعود عن طلب الرزق
والتكاسل عن اكتساب المنفعة وكيف يكون ذلك مع ان الله تعالى عهد الناس بتيسير الطلب
الرزق وتواترت السنة بذلك. وانما التوكل على الله هو الثقة به عز وجل انه يعطي بطلب
وبغير طلب ويوطن النفس على ترك الجزع من فوته ومن كان هكذا فهو متوكل سواء تسبب باسباب
الرزق ام لا وعلى هذا قال النبي صلى الله عليه وآله لو توكلتم على الله حق توكله لرزقكم
كما يرزق الطير تغدو خماصا وتروح بطانا فبين ان التوكل حق التوكل ان يسعى سعي الطير
وذلك يدل على ان السعي لا يزيل طريقة التوكل على الله عز وجل وانما يبعد الشكور وقلة الورع
الى اشغال الدنيا الشاغلة عن اعمال الآخرة توكلا وانها اظهر في طريقة التوكل من سعي
من يسعى في طلب الرزق فلما كان الذي يسعى يظهر في سعيه توكله على سعيه وثقته بحيلته وجزعه

من ان لا يسعى والذي لم يشتغل بذلك ظهر منه انه طلب بذلك ايثار عمل الآخرة والاحتساب
للصبر وترك الجزع والا فلو قعد ومعه الجزع وقلة الصبر واشتغال القلب عن اعمال
الطاعة فانه لا يكون متوكلا. ولو اشتغل بطلب الرزق مع الاتيان بالواجبات على وجوهها
وقلة الثقة بعمل نفسه مع الركون اليه وآداء الامر اليه وترك الجزع عند ان لا يشتغل
بذلك يكون متوكلا لا محالة. ولهذا روي ما من نبي الا وكان ياكل من كد يده وكانوا اهل
صناعات وحرف. واما شبهتهم الثانية فغلط لانه وان كثر الظلمة
وخلطوا الاموال فلا يعدم بذلك الحلال لان ما يقع من الزراعات والتجارات التي لا
يختلط بالحرام حلال وكذلك سائر الصناعات ثم ان الله تعالى قد ميز بين الحلال والحرام
فما علمناه حراما تجنبناه وما علمناه حلالا استحللناه وما اشتبه الحلال فيه تركناه
في جانب الحظر وقال بعضهم ان كل من في يده شيء فهو له في الظاهر حتى يعلم خلاف ذلك وعندي
ان هذا اصح لان اليد لها حكم في الشرع فاذا علم انه حرام تجنبه وقد قيل يعمل بغالب الظن
وكل ذلك يدل على ان الحلال لن يعدم ابدا وقولهم ان ذلك يكون عونا للظلمة لا يصح لانه انما
يكون عونا مع القصد والنية للاعانة والا لادى الى انا معينون للسباع اذا اكتسبنا البهائم
من الابل والبقر والغنم وكانت تاكلها وان يكون معينا للبهائم على افساد الزراعات اذا زرعنا
وكانت تقع فيه لا محالة وكان يجب ان يكون معينا للقاتل اذا ابتعنا منه السيف او القوس
ولا نعلم ذلك محال. وهذه الفرقة كانها ارادت اظهار التوكل فصار ذلك اظهارا
للكفر بسبب تحريم الحلال فالله المستعان. ولو قيل لاحدهم يتوكل على الله ولا يتناول اللقمة
من الاناء الى فيه ولا يلبس بيده ولا يتحرك الى شيء من منفعة لم يفعل ذلك وفيه دلالة انهم نووا

على غير أساس. وأما أن الحرام ليس برزق فالدليل عليه أنه لو كان رزقا لحسن
الإنفاق منه ولكان المنفق منه مطيعا لله عز وجل لأن الله تعالى أمر بالإنفاق من الأرزاق
بقوله أنفقوا مما رزقناكم ومدح من المؤمنين بقوله ومما رزقناهم ينفقون فلولا أن الإنفاق
منها طاعة ما تمدح بها في هذه القضية. ولو كانت ليست أرزاقا لهم ما جاز الإنفاق منها
فإن الغاصب يصح منه الإنفاق من المغصوب. فإن قيل أتقولون إن الغاصب الذي
ما أكل إلا الحرام لم يأكل رزق الله وأن الله ما رزقه طول عمره. قلنا كذلك نقول
من جهة المعنى فأما إطلاق القول بأنه ما رزقه الله طول عمره فلا يجوز إلا بما يزيل الإشكال
لأنه يوهم أنه ما مكنه من شيء من الحلال أو ما أباح الله تعالى له المباح وذلك لا يجوز فأما
القول بأنه ما أكل رزق الله تعالى فجائز كما يجوز القول بأنه ما أكل ما أباح له الله. فإن
قيل أتقولون إن المغصوب رزق لمالكه وإن كان في يد الغاصب. قلنا هو رزقه ما
لم يستهلكه الغاصب فإذا استهلكه بالأكل لما لم يملكه الانتفاع به لأن حقيقة الرزق
ثبت بأنه ما دام باقيا. وأما أن الحلال في أيدي العصاة رزق لهم فيدل عليه أن الله
تعالى مكنهم من الانتفاع به وإباحته لهم وملكهم إياه ولم ينههم عنه فلولا أنه رزق لهم ما
صحت فيه هذه القضية والقرآن ناطق بذلك قال الله تعالى قد خسر الذين قتلوا أولادهم سفها
بغير علم وحرموا ما رزقهم الله افتراء على الله بين تعالى أنه قد رزق العصاة. وقال
عز وجل ولا تقتلوا أولادكم خشية إملاق نحن نرزقكم وإياهم وقال تعالى للكفار أمن
هذا الذي يرزقكم إن أمسك رزقه بل لجوا في عتو ونفور. وقال تعالى للمشركين قل أرأيتم ما أنزل
الله لكم من رزق فجعلتم منه حلالا وحراما قل الله أذن لكم أم على الله تفترون وهذا

جميع [illegible] رزقا ع

يدل على ان الله تعالى يرزق الكفار وان الحرام ليس برزق وبذلك تم الموضع الثالث
واما الموضع الرابع وهو ان الرزق قد يكون لطفا فاعلم ان الرزق كالجاري مجرى
الامراض في انه لا بد ان يكون لطفا لان الالم لا يحسن الا لذلك بخلاف الرزق فانه قد يحسن
لكونه عن لطف وهو ان يكون تفضلا من الله عز وجل فانقسم الرزق الى ما يكون الغرض به
الحسن والاحسان الى الغير والى ما يكون لطفا في التكليف داعيا الى الطاعات وصارفا
عن المقبحات فيكون حسنا من وجهين لانه احسان دنياوي واحسان ديني وقد بين ان الانسان
لم لا يزول الالم الا بالرزق وهو الجوع فانه ان كان في ذلك الالم عوض واعتبار لم يجز ان يفعل
الله تعالى ذلك الرزق وان كان ذلك الجوع ليس بمصلحة في الدين ولا بد ان يزيله تعالى بالرزق
فان قيل وهل يجوز ان يكون في الرزق ما هو مفسدة قلنا يجوز ذلك بان يعلم الله تعالى
في بعض من المكلفين قد منعهم ذلك الرزق انه لو اعطاهم لفسدوا عنده وعلى هذا قال تعالى
ولو بسط الله الرزق لعباده لبغوا في الارض وذلك القدر لا يفعله الله تعالى لانه قبيح
والله تعالى لا يفعل القبيح فان قيل فهل يجوز ان يدعو الى الله تعالى ان يرزقنا مع تجويز ان
يكون مفسدة قلنا لا خلاف بين المسلمين في حسن الابتهال الى الله تعالى في الرزق
وغيره والقران يدل على ذلك قال تعالى واسألوا الله من فضله. وقال ادعوني استجب لكم
فامرنا بالدعاء. وقد ذهب بعض العلماء الى انه يجوز الدعاء لذلك بغير شرط وقال بعضهم لا يجوز الا
بشرط المصلحة وعلى الجملة فلنا لطف في الدعاء الى الله تعالى والابتهال اليه وهو عبادة
وبما يقع من الخضوع والتذلل فهذا هو اخر الكلام في الارزاق وبذلك تم الكلام في انواع
المصالح الدنيوية التي من فعل الله تعالى. واما المصالح الدينية التي من افعال

للعباد فقد تشاركهم المصالح من افعال غير المكلف • فاما المصالح من افعال المكلفين فهي على ضربين احدهما يعلم المكلف انه مصلحة • والثاني لا يعلم انه مصلحة فالاول قد تشاركه والثاني هو الشرائع واذا كان لا طريق له الى معرفة ذلك الا بالانبيا فلا بد ان يبعث الله الانبيا واذا كان لا يتم معرفة النبي الا بالمعجز فلا بد ان يظهر عليه المعجز فلهذا اقتضا ما مضى بالكلام في النبوات وما يدخل في ضمن ذلك ليتم الكلام في المصالح الدينية والله الموفق للصواب وبتمام هذا تم الكلام في القسم الثاني من اصول الدين وهو العدل ❁

القسم الثالث من اصول الدين وهو النبوات

والكلام منها يقع في خمسة مواضع احدها في بيان قولنا رسول ونبي وحجة ومبعوث • وثانيها في حسن ارسال الله تعالى للرسل • وثالثها في صفة من يختاره الله تعالى للرسالة • ورابعها في الطريق الى معرفة انبيا الله تعالى • وخامسها في تعيين رسل الله تعالى وبذلك يتم الكلام في النبوات ❁

اما الموضع الاول وهو في معنى قولنا رسول ونبي وحجة الله ومبعوث اما قولنا رسول فانه يفيد في اصل اللغة من سلا ارسله برسالة فتحملها وقبل اداها فلا بد من الامرين جميعا احدهما ان يرسله الى الغير لانه يستحيل ان يكون رسول نفسه وان يقبل الادا لها على وجه التكفل بها فانه لو لم يقبل ولا تكفل بها لا يكون رسولا والرسالة على هذا ما حمله الغير واما اذا قيل رسول الله فانه يفيد ان الله ارسله برسالة قد تكفل باداها كما اذا قيل رسول الملك افاد التخصيص • واما قولنا نبي فانها في اللغة قد تهمز وتكون من الانبا وهو الاخبار ثم يفيد انه مخبر ويفيد انه مخبر لان نبي عند اهل اللغة على وزن فعيل

وقد يجيء بمعنى مفعل بكسر العين نحو حكيم بمعنى محكم وقد يجيء بمعنى مفعل بفتح العين نحو بغيض بمعنى
مبغض وحبيس بمعنى محبس اذا اطلق على احباس الفرس في سبيل الله. فاذا قيل نبي الله فالمراد
انه اخبر عن الله والمحتمل انه اخبر عن الله. نعم وقد لا يهمز فيكون من النباوة وهي الرفعة مثل
نبي المكان اذا ارتفع فاذا قيل نبي الله يعني بغير همز فالمراد انه رفيع المنزلة عند الله. واما
في الشرع فالفرق بين النبي والرسول ان اطلاق النبي مهموزا او غير مهموز اسبق الى الافهام
من لفظ الرسول في افادة تحمل الرسالة عن الله بغير واسطة آدمي الا انه لا بد من افادة الرفعة
في الشرع مهموزا او غير مهموز لانه وان كان مهموزا او افاد ان الله اخبره وخصه بذلك
دون امته فان ذلك لعظم رفعته وصلاحيته لما خصه به. واما نبي الله ورسول الله فلا
يفيد لغة ولا شرعا الا من تحمل الرسالة عن الله بغير واسطة آدمي وان اختلفت معانيهما مفردة
في اللغة العربية. واما قولنا حجة الله فانه يستعمل في انبياء الله تعالى على طريق التوسع
والمجاز لما كان قوله وفعله حجة من حيث انضاف الى الحجة التي وهو المعجز الاتي من الله فلهذا
تعالى في انبياء الله تعالى كلهم حجج الله ولهذا امتنعنا الامامية والاسماعيلية من اطلاق لفظ
الحجج على الائمة لان قولهم وفعلهم ليس بحجة ينضاف الى معجز ولذلك منعنا ان الهدوية وعباد
من تسمية العدد الذين يحصل العلم بخبرهم حجة الله لانه لا ينضاف الى معجز وانما الحجة علينا
ما خلقه الله من العلم الضروري بخبرهم. واما قولنا مبعوث فانه وان اقتضى في اللغة
ان يفيد بعثا كما في الرسول فانه لا يفيد شرعا الا من بعثه الله الى امة من الامم برسالة
واظهر عليه من المعجز ما يتميز به عليها فهذا في الموضع الاول. واما الموضع الثاني

وهو في حسن ارسال الله تعالى للرسل فالكلام منه يقع في ثلثة مواضع احدها في حكاية المذهب
وذكر الخلاف والثاني في الدليل على صحة ما ذهبنا اليه وفساد ما ذهب اليه المخالف والثالث
في شبه المخالفين والجواب عنها. اما الموضع الاول وهو في حكاية المذهب وذكر الخلاف. فذهب
المسلمون الى ان العقل يجوز حسن ارسال الله تعالى للرسل وذهبت البراهمة الى انه يقبح واختلف
المسلمون هل تحسن بعثة شرع ام لا فروي عن ابي علي ومن تقدمه من المتكلمين انها تحسن بعثة شرع متى
كان ذلك لطفا في الواجبات العقلية وذكر الشيخ الحسن رحمه الله انه ليس بصريح مذهب ابي علي
ومن جاء بعده وكلامهم في كتبهم لما كالموا البراهمة والزموهم ان ما يأتوا بما قضى به العقل الزموه فقط ونصر
الشيخ محمود بن الملاحمي هذا القول المنسوب الى ابي علي وهو الصحيح من جهة العقل. وذهب ابو هاشم
الى انها لا تحسن بعثتهم الا بشرع جديد او باحياء شرع قد درست وذهب قاضي القضاة انه لا تحسن
بعثتهم الا لذلك او لما لا يعلم الا من جهتهم نحو القطع على تعذيب الكفار والفساق. واختلفوا من
وجه اخر فذهب شيوخنا الى انها لا تجب البعثة في جميع الاحوال. وانما تجب وتحسن اذا كان
هناك مصلحة للمكلفين. وذهب بعضهم الى انها تجب على كل حال. والصحيح ما ذهب اليه شيوخنا
من جهة العقل وان كان الشرع قد اخبرنا انه ما خلت امة عن رسول. واختلف البراهمة في
قبح ذلك في كل حال فذهبت فرقة منهم الى انه يقبح الارسال في كل حال. وذهبت فرقة الى انه
يجوز ارسالهم بما يؤكد العقول دون غيره فهذا تفصيل الخلاف في ذلك والله الهادي. واما
الموضع الثاني وهو في الدليل على صحة ما ذهبنا اليه وفساد ما ذهب اليه المخالف. اما انه يحسن
في العقل ارسال الله تعالى الرسل فالذي يدل عليه ان العقل يجوز ان يكون في ارسالهم فائدة وان
لا يكون فيها وجه من وجوه القبح. وكل ما هذه حاله فالعقل يجوز حسنه. وانما قلنا

انه يجوز ان يكون فيه فائدة كما انه يجوز ان يأتوا عن الله بخبر قاطع على تعذيب اهل الكبائر
فان العقل كان يجوز العفو واذا جاء بذلك كان ازجر وابلغ في اجتنابهم المعاصي ويجوز
ان يكون فيخبرهم على ما في العقول مصلحة وان يخبرنا عن المصالح العقلية لم يدخل من دون
تذكيرهم ولا يشذ كثير عنهم ويجوز ان يكون في افعالنا ما يدعونا الى الاستقامة على استعمال
عقولنا ما لا نعلمه كما ذكر الله تعالى ان الصلوة تنهى عن الفحشاء والمنكر فان الله يجوز ان يعلم
من ذلك ما لا نعلمه كما يعلم الطبيب من حال المريض ما لا يعلمه. ويجوز ان يكون في بعض افعالنا
من المفسدة لنا ما لا نعلمه كشرب الخمر والزنا وغير ذلك فيعلمنا تعالى بذلك على السنة الرسل بحسبه
واما انه يجوز ان لا يكون فيه وجه قبح فلان وجوه القبح محصورة والبرهان يقضي العقل بانتفائه عنها
وبعضها وهو كونه مفسدة فالعقل كما يجوز انتفاؤها وعن ذلك ولا يقطع على ثبوت شيء منها
في بعثة الانبياء وليس كذا فيما الا في العيون. واما قلت بان ما هذه حاله فالعقل يجوز
حسنه فالذي يدل على ذلك ان الحسن انما الحسن اذا كان فيه فائدة وتعرى عن وجوه القبح فاذا
جوز العقل اختصاص البعثة بذلك جوز ان يكون حسنة لان وجه الحسن مع الحسن كالعلة مع
المعلول كما تقدم فاذا وجدنا في افعاله تعالى بعثة الرسل وقد علمنا انه لا يفعل القبيح والعقل
يجوز حسنها علمنا انها حسنة. فان قيل فهلا اكتفى في مصالحنا ان يسمع المكلف كلام الناس الله
الدال على ذلك من غير حاجة الى الرسل فانه تعالى قادر على ما يشاء فلا حاجة الى الرسل. قلنا
انه لا يصح ان نعلم انه كلام الله تعالى الا بمعجزة. فان قيل فهلا اظهر على كل ذي مصلحة معجزة وكلمه
بما يصلحه. قلنا فان ذلك يقضي العصاة ذلك يؤدي الى تكرير معجزات كثيرة ومعجزة النبي الواحد

كافية فالزايد مع امكان المعجز الواحد لا فائدة فيه. ويمكن ان يقال انه لو علم ان ذلك مصلحة
المكلف لفعله لا لانه علم ان تعريفه على لسان غيره مع ظهور المعجز عليه ابلغ في الالطاف فلهذا
ارسل الله. فان قيل فهلا صح ان يخلق الله تعالى العلم الضروري لنا بما فيه المصالح من غير حاجة الى البعثة
قيل انه ان العبادات الشرعية انما تكون مصلحة اذا فعلت على وجه مخصوص من القربة بالله تعالى وسبيل
ان نعلم وجوب عبادته تعالى ضرورة والعلم بذاته استدلالي فان الفوايد لا تعود الى المعول
بانه يخلق لنا العلم الضروري بذاته وهذا فيه رفع التكليف وكلامنا انما هو مع بقاء التكليف
فان قيل وكيف يصح الرسالة وقد ثبت انه لا يعلم ذلك الشرع بعقله والا وجب ذلك في امته
واذا علمه بخطاب فكان يجب ذلك في امته. وان قلنا بان هناك رسولا اخر فالكلام فيه
كالكلام في الاول فيؤدي الى ما لا يتناهى قلنا لا يصح ذلك الا على احد وجهين اما ان
يسمع كلام الله مع معجز يعلم به انه كلامه او يكون نفس الكلام معجزا وقد بينا انه لو كان
صلاح الامة مثل ذلك لفعله الله تعالى واما ان يسمع ذلك من رسول كما يسمع الانبياء من
جبريل عليه السلم. والاولى في ذلك ان جبريل انما يعرف ذلك من الله تعالى بكلام مع
معجز. واما ان ياخذ ذلك من اللوح المحفوظ وهو الاظهر كما قال تعالى بل هو قران مجيد
في لوح محفوظ ولا يعرف انه من الله تعالى الا بمعجزة ايضا فاذا راى القلم يكتب ويسمع من
الكلام عند الكتابة ما لم يشبه كان ذلك كافيا في انه من الله تعالى. فان قيل وهلا بعث تعالى
الينا ملكا لكون ابلغ في عصمتنا. قلنا لو كان ذلك من المصلحة لفعله الحكيم تعالى
ولكن المصلحة تقتضي خلافه وعلى هذا قال تعالى ولو جعلناه ملكا لجعلناه رجلا. وقال

واقوى من هذا ان يقال ان ذلك يؤدي الى ان يصير نقض العادة عادة فيخرج عن كونه معجزا الا مع

قل لو كان في الارض ملائكة يمشون مطمئنين لنزلنا عليهم من السماء ملكا رسولا قبل ان
المصلحة اقتضت ان الحسن الى جنسه التوبة . واما ان البعثة تحسن بغير شرع وبشرع
فهذا سبيل الخلاف بين اصحابنا في ذلك واكثر واحد من القولين حجة . حجة ابي علي انه يجوز ان
يكون بعثته داعية الى فعل ما في العقول وزاجرا عن مجانبها مصلحة في الفعل للمحسنات
والانصراف عن المقبحات ولكون ظهور المعجز عليه ابلغ في اجابته الى ذلك وان لا يكون فيه
مفسدة لاحد ولا وجه من وجوه القبح فجازت بعثته لذلك الا ترى ان لوعظ الواعظ في ذلك
من المزية ما ليس لما قد عرف من ذلك ضرورة فكيف مع من ظهرت عليه المعجزات واذا ثبت ذلك
كانت هذه مزية لا تحصل من دون بعثته فكانت حسنة . وحجة ابي هاشم ان بعثته بما في
العقل تكون عبثا لان العقل قد اغنى عن ذلك . ولقائل ان يقول العقل انما اغنى في باب العلم
بالحسن والقبح ولم يغن في باب الدعاء والصرف الى الفعل وليس كلامنا الا اذا كان باعثا على
الفعل وصارفا عنه . وحجة اخرى لابي هاشم وهو انه ان لم يجب النظر في معجزته كان
ذلك مقصرا عنه . فان قيل يجب النظر فيها لم يصح لانه انما يجب النظر فيها اذا خاف من تركه مضرة
وذلك يصح متى جوز ان يعلم بها من النجاة ما لا يعلم من دونها وقد ثبت انه يعلم العقليات من
دونها فلم يصح وجوب النظر فيها . ولقائل ان يقول ليس كلامنا الا اذا كان العلم بنبوته والعلم
بان الله تعالى قد نقض العادة لتصديقه مصلحة في الفعل او الترك وقد ثبت انه لا يستفيد هذا العلم
الا بالنظر في معجزته فتبين ذلك ان الكلام من يعلم ان الله تعالى يفعل له ما يقول ويصدقه بما يعجز
البشر عن مثله من الناس في العقول ما ليس لغيره . فان قيل فهذا يؤدي الى تجويز نقض العادة على

(margin: انما)

ابلغ الوعاظ والصلحا قلنا نسلم تجويز ذلك ان شا الله تعالى. حجة اخرى لابي هاشم وهو انه لو جاز ذلك لجاز ان يبعث رسولا ليعرفنا ما عرفناه من المشاهدات وبداية العقول وذلك محال وهذا الالزام لانه لا مصلحة في ذلك وكذا لمنا ان ذلك كان لطفا في الفعل والترك الحق يعلم ان القول من يعلم بالمعجز ان جبريل جليسه وانيسه وان الله تصدقه فيما ادعى من ذلك من بالمعجز من الناس ما ليس لمواعظه. ولسنا نجوز ان جبريل على احد من الصالحين بحيث يعرفونه انه جبريل الا ان يكون نبيا مرسلا. حجة اخرى لابي علي وهو انه يجوز بعثة نبي بعد نبي وبعثه نبي مع نبي وان كان احدهما كافيا في تعريف الشرايعه ويجوز ايضا اظهار معجزة على اثر معجزة وان كانت الاولى كافيه فلذلك يجوز بعثة نبي يحث على ما يحث عليه العقل فان الاول الملحان لمزيد فايده المصلحه وليس كلامنا الا اذا كان فيه مصلحه زايده فثبت ما قلناه. واما انه لا يجب البعثه في جميع الاوقات والازمان عقلا فالذي يدل عليه ان الفعل يجوز ان يكون فيها مصلحه ومفسده في بعض الازمنه بان يكون اولئك القوم يابعون من القبول ولا يكون ذلك داعيا لهم الى فعل الحسن ولا صارفا عن فعل القبيح كما ان الفعل يجوز ان يكون فيها مصلحه في بعض الاحوال وان ما كان حسنة بحسب الدواعي والصوارف فانه يجوز اختلافه في الازمان والاعيان والاماكن كما جاز اختلاف الدواعي بحسب ذلك ولهذا اختلفت شرايع الانبيا عليهم السلم. وان كان الفعل يجوز كونه مفسده في بعض الاحوال لم يصح القول بانه حسن او يجب في كل حال من الاحوال لقضيه العقل لانه يستحيل ان يكون حسنا وقبيحا معا. وايضا فان من ولد اصم وبلغ كمال عقله لا يمكنه معرفة الشرعيات فلا يصح البعثة الى من هذه حاله. فاما من

جهة الشرع فدل على ذلك انه ما من امة الا ولها رسول • قوله تعالى وان من امة الا
خلا فيها نذير وقوله وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا • ولقائل ان يقول فهذا يقتضي ثبوت
نبي بعد محمد صلى الله عليه واله • قلنا ليس الكلام الا فيمن تقدمه من الامم • فان قيل فانه يعلم
انه قد خلا بعض الازمنة عن رسول وهو زمان فترة القران • قلنا وليس المراد الا انه لا بد من رسول
يدعو الى حججه ويبلغ اصحابه ورسله ما دعا اليه بعد وفاته الى ان ياتي رسول اخر ولم يخل
زمان عن ذلك ابدا وان كان يجوز ان يخالف عليه فيما دعى اليه • فان قيل فيجوز ان يخلو الله
تعالى امة من الاذان فلا معنى للرسول اليهم قلنا ذلك من قضية العقل ولاكن لما اخبرنا
الله تعالى انه ما من امة الا خلا فيها نذير وانه لا يعذب الا بعد رسول يرسله على وجه الاعذار
به صح انه لا يخلو زمان فيما مضى عن قوم عقلاء صحيحي الاذان • فاما حمل الايات على انه
لا بد من رسول اذا كان مصلحة فهو اخراج لها عن ظاهرها مع امكان حملها على ذلك وهذا
لا يحسن في خطاب الله تعالى والاداء الى ان لا يعرف شيء بظاهره لانه يمكن فيه الحمل على بعض ما
يتاوله كما يمكن حمله على ظاهره وذلك لا يجوز • واما ان الرسالة اذا لم تكن مصلحة
للمكلفين فيجب فالذي يدل عليه انها تكون عبثا لا فائدة فيها والعبث قبيح والله تعالى لا يفعل
القبيح ولهذا قال مشايخنا انه ان كان الصلاح في بعثة واحد مخصوص بعينه فهو وان كان الصلاح
في اجتماع جماعة كانوا بمنزلة الرسول الواحد وكذلك ان كان الصلاح في ان يبعث واحدا
بعينه الى قبيلة واخر الى قبيلة اخرى فلا بد ان يفعله لما كان الغرض بذلك مراعاة مصالح الخلق
وعلى هذا قالوا انه يبلغ ما ارسل به وليس مصلحة ولا مفسدة في بعثته كان تعالى متفضلا ببعثته
وان كانت المفسدة في بعثته لم يجز ان يكون المصلحة في بعث شرعه شيء اخر فيؤدي ذلك الى

التفت عنه في حال حضوره ويؤدي الى توهين امر الانبيا فانه سبحانه تعالى وكل ذلك مبني على المصالح
اما عند شرحنا فواجب عليه مراعاة ذلك وعندنا لابد من مراعاتها لوجود داعيه الى
ذلك من غير صارف على حسب ما تقدم بيانه فهذا هو الموضع الثاني. واما الموضع الثالث
وهو في بيان حجة البراهمة والجواب عنها. فاحتجت البراهمة لقولها بان الله تعالى ان ارسلهم بما يوافق
العقل كان عبثا لان العقل قد اغنى عنهم. وان ارسلهم بما يخالف العقل كان قبيحا لان ما خالف
العقل قبيح فان العقل هو الذي يهدي الى الحق ويدل على الرشد فيجب فيما خالفه ان يكون مرفوضا
غير معتد به ومعلوم ان ما دعا اليه الانبيا من الصلوات والحج وغيره مخالف للعقل فكان
قبيحا. وهذه الشبهة يصرفونها على وجوه فربما قالوا العقل الذي ركبه الله تعالى
هو الزمام والعيار والامام ويدل كل شي ان يكون من دونه الله ومعروضا عليه فان
وافقه فمقبول وان خالفه فمردود ومن دون ولا حاجة الى حجر من نبي ولا رسول.
والجواب عن ذلك من وجهين احدهما انه يجوز ان يكون ما جاوا به موافق للعقل ولا يكون
عبثا لان العقول مع ادعايهم وظهور المعجزات عليهم اقرب الى الانصراف عن قبائح العقل
والالتزام بمحسناته كما ان لوعظ الوعاظ هذه المرتبة وان كانوا يعظون بما قضى به العقل
وكما ان تصنيف الحكما في ذلك ليس بعبث كذلك في مسئلتنا. والوجه الثاني ان قولهم
انهم اذا جاوا بما خالف العقل فهو قبيح ان عنوا المخالفة له انه لو انكشف للعقل حاله
لقضى بقبحه فنحن كذلك نقول فانه لا يجوز ان ياتوا بما لو انكشف للعقل حاله لقضى بانه ظلم
وفساد او جهل او عبث او غير ذلك من مقبحات العقل. وان عنوا انه قبيح انه مستور
عنه وان كان لو انكشف للعقل حاله لقضى بحسنه فان ذلك لا يقبح لان ما هذه

حاله فهو حسن لاختصاصه بوجه الحسن وهو حال هذه العبادات الشرعية نحو الصلوة
مثلا والحج وما اشبه ذلك فانها مختصة من الخضوع والتذلل لله عز وجل بما تدعو الى ترك
القبيح والتذكر الذي يصح من جهة العقل وتشكر ولهذا ذكر الله تعالى ان الصلوة تنهى عن الفحشا
والمنكر ولا يمتنع مع ذلك ان يكون داعية الى التواضع والتقصير على الانسان بواجبات العقل
وما هذه حاله فهو حسن الا ترى ان الطبيب يامر المريض بما ينفر عنه الطبع من شرب الدوا المر
المسهل وان كان المريض لا يعرف على التفصيل منفعته ومصلحته بعد ان قد علم على الجملة ان
ما دفع المضرة فهو حسن واجب وكذلك ما جلب المنفعة على الوجه الذي يقتضي ذلك • وقد ثبت
عنده ان الطبيب اعرف منه وانه يمتثل عنده ان ما فعله حسن • ولا شك ان من ثبت نبوته
بالمعجزات الباهرات اوثق والقلب اليه اسكن وما ظهر عليه يدل على صدقه كما تثبته ولا
بد ان يدل ذلك على ان ما جاء به مما يحكم به العقل والا فالعقل لا يجوز ان يدل الله تعالى على
بالمعجز على ان ما يكون العقل بجملته قاضيا بقبحه بطل بذلك ما اوردناه في ذلك • هـ
واما الموضع الثالث وهو في صفة الرسول عليه السلم • فالكلام منه يقع في ثلثة مواضع
احدها في نفسها وثانيها في حكاية المذهب وذكر الخلاف وثالثها في الدليل على صحة قولنا
وابطال قول المخالف • اما الموضع الاول فاعلم ان جملة ما نراعيه فيه لا يخرج عما يتعلق
بالادا والابلاغ وكلما يقتضي كمال حاله في الابلاغ والادا فانه يعتبر فيه وكلما يقتضي
نقصا في ذلك وخللا فانه يجب ان ينفى عنه • وينقسم ذلك الى ضروب منها ما يرجع
الى نفسه وحالته • ومنها ما يرجع الى الشريعة ومنها ما يرجع الى اعلام نبوته • ومنها

ما يتعلق بافعاله. اما الصنف الاول وهو ما يرجع الى نفسه وحالته فهي امور احدها

ان يكون النبي من جنس من ارسل اليهم ملكا كان او جنا فانه يجوز ان يرسل اليهم من جنسهم ولهذا

قال تعالى قل لو كان في الارض ملائكة يمشون مطمئنين لنزلنا عليهم من السماء ملكا رسولا هذا

مع تجويز العقل ان يرسل الجنس الى غير جنسه الا ان الشرع قد ورد بذلك. ومنها ان

يكون كاملا في عقله وذكائه وفطنته وحسن رايه. ومنها ان لا يكون على صورة

تشوهها نحو صورة القردة والخنازير او ان يكون اجذم او ابرص او به سلس البول او سلس

الريح او غير ذلك مما ينفر عنه القوم الذين بعث فيهم ولا اعتبار بغيرهم. ويجوز ان يكون

صغير السن كامل العقل لان هذا العيب كما في يحيى وعيسى عليهما السلم. ومنها ان

لا يكون ولد زنا ولا لقيطا ان كان ذلك منفرا عند قوم. واما ما يرجع الى الشرعه

فهو ان يكون ينفي عنه الكتمان والنسيان فيما يتعلق بشرعه وكذلك الزيادة والنقصان

والخطا في ذلك والتغيير وترك الصبر على العوارض دون التبليغ والاداء فلا بد ان يكون

صبورا حليما. واما ما يرجع الى اعلام نبوته فهو ان يعصم من صغره الى الكبره عن

الصناعه التي يوهمها معجزته فان كانت معجزته توهم السحر وجب ان يتنزه عنه من صغره

الى الكبره الى وقت بعثته حتى لا يكون معروفا به ولا مخالطا لاربابه كموسى عليه السلم

وقبل الفصاحه. وان كانت معجزته توهم الطب وجب ان يكون معصوما عن معرفة ذلك

كعيسى عليه السلم وابرائه الاكمه والابرص. وان كانت معجزته من قبيل الكتابه

والفصاحه وجب ان يتنزه عن قول الشعر والكتابه وما يوهم انه من عنده كمحمد عليه السلم

ومحبة بالقرآن. وأمّا ما يتعلق بأفعاله فأمور منها أن لا يكون من أهل الصناعات
والحرف التي يستهان بصاحبها عند بعض الناس لجواز أن يكون حجّاماً أو حمّاماً أو حلّاقاً فأمّا إذا
كان تاجراً أو زرّاعاً. ومنها أن يكون حسن الأخلاق لين الجانب وأن يعصم عمّا ينفّر من
الفظاظة وجفاوة القلب وسوء الأخلاق والبخل وما أشبه ذلك من رذائل الأخلاق
ومنها أن يكون معصوماً عن الكذب جملته قليله وكثيره. ومنها أن يكون معصوماً
عن الكبائر كلها قبل البعثة وبعدها. ومنها أن يكون معصوماً عن الصغائر المنفّرة كالخيانة
في الشيء التافه والمباحات التي لا يفعلها إلا السفلة والأرذال وما أشبه ذلك كالمشي
في السوق مكشوف الرأس يأكل الخبز في زمننا. ومنها أن يتنزّه عن الزّهد كما ينفر عنه
القوم الذين هو فيهم. ولهذا أفاك مشايخنا الوحري بعض الخلفاء اليوم على عادة عمر
بن الخطاب في الزهد في اللباس والخشونة لينفر عنه الناس. وأمّا الموضع الثاني وهو
في حكاية المذهب ودليل الخلاف فأكثر هذه الأوصاف لا خلاف فيها وإنما اختلف الناس
في المعاصي هل يجوز على الأنبياء أم لا فمنهم من جوّز ذلك على الأنبياء قبل النبوة حتى الكفر وقال لا
يجوز بعدها وهم الكلابية والأشعرية ومنهم من جوّز ذلك قبل النبوة وبعدها وهم
الحشوية والكرامية. وقال قوم يجوز ذلك إلا الكذب فيما يتعلق بالأداء وقال قوم
يجوز إلا الكبائر. وقال آخرون لا يجوز على الأنبياء شيء من المعاصي أبداً لا صغيراً ولا كبيراً
وهؤلاء هم الإمامية. وقالت الزيدية والمعتزلة يجوز عليهم بعض الصغائر دون الكبائر
واختلفوا فقال بعضهم لا يجوز عليهم العمد من الصغائر واعتقدوا أن كل عمد كبيرة وإنما

يجوز عليهم مع النسيان والسهو وهو قول جعفر بن مبشر وجماعة من البغداديين ومنهم من
ذهب الى انه يجوز عليهم العمد من الصغائر بشرطين احدهما ان لا يكون مما يتعلق بالاداء والثاني
ان لا يكون مستخفا مما لا يفعله الا السفلة والاراذل وهو قول الشيخ ابي هاشم. وقال
بعضهم لا يجوز من الصغائر عليهم الا ما كان على سبيل التاويل دون العمد والى ذلك ذهب
الشيخ ابو علي والشيخ ابو عبد الله وقاضي القضاة وهو الصحيح. واما الموضع الثالث
وهو في الدليل على صحة قولنا وابطال قول المخالف. فالذي يدل على ذلك وجهان احدهما
انه متى كان على ما ذكرنا واشترطنا من الصفات فانه بلا اشكال يكون اكمل في امره واقرب
الى الاداء لما ارسل به على وجهه والى ان يقبل منه ما اتى به عن الله تعالى فالداعي الى ارساله
ليقبل منه يدعو الى ان لا يختار الا من هو على هذه الصفات التي معها يكون اقرب الى القبول
منه وايضا فلان اصحابنا يجوزون ان يكون اللطف على ابلغ الوجوه لانه ما وجب الا لكونه
داعيا الى فعل الطاعات واجتناب المقبحات والرسول الذي هذه صفته هو طريق الى ما يدعوا
الى ذلك فوجب ان لا يبعث الا من هذه حاله. وايضا فلانه لو بعث من هو ناقص العقل عن
ذلك لعاد على غرضه بالنقض والابطال. وايضا فان منها ما اذا وقع لم يوثق
بتبليغه لجواز ما ذكرناه من الكتمان والتلبيس والتعمية للمراد والكذب وغيره. ومنها ما اذا وقع
اوقع النفرة عنه حتى يكون اقرب الى ان لا يقبل منه وهو كثير مما اشترطناه بل كلها. ومنها
ما اذا وقع اوقع الوهن في تبليغه ولانه لا يمكن التبليغ وهو قليل الصبر على الاذى ضيق الصدر
او قليل التمييز او ناقص العقل او قليل الذكاء فان ذلك يورث النسيان فيما امر بادائه

ومن تامل ما ذكرنا وجده لا يخرج عن ذلك واذا كان كذلك كانت نيته من هذه حاله

عبثا لا فايدة تحته او عايدة على الغرض بالنقض والابطال وكله محال • واما فعله

الصغيرة فاحتج ابو علي على انها لا تجوز عليه مع علمه بقبحها وانه لا بد ان يكون مامنا ولا جوازها

انه متى اقدم عليها مع العلم بقبحها والامن من كونها معصية فانه ينفر عنه القلوب

ويقال هو جري على الله وقليل الديانة ويناقض التعظيم له وهذا ظاهر فيما نعرفه فيما

بيننا ذكرنا الحث بعصمته عن الكباير كذلك في مثلنا • وهذا الخلاف فيما اذا اعتقد

انه مصيب فيما فعل واداه نظره الى ذلك لشبهة عرضت له فانه لا بسبب ذلك اليه الاعتماد

ولا قلة الديانة فلا يكون منفرا عن القلوب ابدا • واحتج ابو هاشم بانه اذا لم يتعلق ذلك

الخطاب الا اذا لم يوثر فيما سلفه من الشرع ومتى لم يكن مستحقا ولا منفرا لم يلزم ما ذكره

والقايل ان يقول متى اعتبرت ان لا يكون هذا مستخفا ولا منفرا فقد اعتمدت ما قاله ابو علي

وزال الخلاف • ولابي هاشم ان يقول ان الشيء اذا اقدم بالمعصية لا بد ان يخطر الله تعالى بباله

لجوز ان يكون معصية اعذار الله ولانه لو لم يخطر ذلك بباله لكان في حكم الساهي

فلا ذنب عليه • واذا اخطر ذلك بباله وجب عليه النظر فاما ان لا ينظر ويكون قد اقدم

على قبيح تعلمه قبيحا لان كلامنا انه قد ذكر ذلك • واما ان ينظر ولا يصيب فيه يعتمد ترك

النظر الصايب ثم اذا اقدم على المعصية كان ذم اما ان يقدم عليها بعينها فيكون

كبيرة او ثبتا واحبسها ويترك النظر عمدا وهذا معصية او نظر نظرا غير سديد وهذا

اعتماد على المعصية فثبت انه لا بد من اعتماد المعصية مع الخاطر والذكر والقايل ان

يقول اذا اخطر الله تعالى كونها معصية ولا يحل اشتغاله ذلك الخاطر واذا نظر ثم
اداه نظره الى الاباحة لشبهة عرضت فانه لا يصح ان يقال العصمة تركه النظر السديد لان
النظر غير السديد يشتبه عند الشبهة بالنظر السديد حتى يظن انه الواجب عليه. ومن
هاهنا يعلم ان الانسان يعتقد قولا فاسدا مدة طويلة لنظر فاسد عقيبه غير النظر الصحيح ثم يعرف
بعد ذلك انه غير صحيح فيرجع ويعلم انه لو كان حصل له نظره الثاني ما اقدم على
اعتقاده الاول فاين العصمة من هذا ومعصية آدم عليه السلام كانت من هذا
القبيل فالحمد لله الذي هدانا لهذا على تفصيله وما كنا لنهتدي لولا ان هدانا الله
وبذلك يتم الموضع الثالث من الثواب. واما الموضع الرابع وهو في الطريق
الى معرفة نبوة الانبياء عليهم السلام فالكلام منه يقع في خمسة مواضع احدها الكلام في
ان الطريق اليها هو المعجز. وثانيها الكلام في معنى المعجز. وثالثها الكلام في شرائط
المعجز. ورابعها الكلام فيما يقع به التمييز بين المعجز والحيل. وخامسها الكلام في انه هل يجوز
ظهور جنس المعجز على غير الانبياء ام لا. اما الموضع الاول وهو في ان الطريق الى معرفة
نبوة الانبياء هو المعجز فهذا هو مذهب المسلمين كافة وذهب بعض الفلاسفة المدعين للقول
بالانبياء الى ان الطريق الى معرفة صدقهم هو ان نعرف العقلاء طايفة ما يقولونه من الشرائع
للمصلحة قالوا وهذه طريقة اهل التحقيق والمعجز طريقة العوام والمتكلمين. والذي
يدل على صحة ما ذهبنا اليه وجهان احدهما ان صدق المدعي للنبوة لا يخلو ان يعلم ضرورة
او استدلالا. ومحال ان يعلم ضرورة لانا اذا لم نعلم ذاته تعالى ضرورة لم يصح ان نعلم

بالضرورة انه بعث رسولاً الى الناس برسالة حمّلها اليه وانه خاطبنا بمقتضاها فان معرفة
الرسول فرع على معرفة المرسل له فاذا لم يعلم المرسل له ضرورة فاولى واحرى ان لا يعلم رسالة
ذلك الرسول ضرورة وانما يصح هذا في الاخرة متى حصل لنا العلم بذاته تعالى ضرورة فانه
يجوز ان يحصل لنا العلم برسالة رسله ضرورة وثبت انه لا بد من دلالة ثم الدليل على صدقه
في انه رسول الله لا يخلو ان يكون حدوث ما هو معتاد او ما هو غير معتاد. ومحال ان
يكون هو حدوث ما هو معتاد نحو طلوع الشمس من المشرق وغروبها في المغرب لان ذلك
ليس بان يدل على صدقه اولى من ان يدل على كذبه. ومن حق الدليل ان يكون اولى بان يدل على
الشيء من ان يدل على نقيضه فلم يبق الا ان يكون الذي يدل عليه ما هو غير معتاد ثم لا يخلو
ان يكون له به تعلق ام لا والثاني محال لمثل ما قدمنا في المعتاد فبقي ان له به تعلقاً وذلك
هو الذي نعنيه بالمعجز على ما يأتي بيانه في معنى قولنا المعجز. الوجه الثاني انه تعالى متى
اظهر المعجز عليه مطابقاً للدعوى لم يخل ان يكون لغرض ام لا. والثاني محال لان العبث
لا يجوز عليه تعالى. واذا كان لغرض فلا يخلو ان يكون غرضه تصديقه او تكذيبه او لا تصديقه
ولا تكذيبه ولكن ما يتعلق بغيره ومحال ان يكون غرضه تكذيبه لان كل الاشياء بما اذا اتى
المعجز مطابقاً لقوله نحو ان يقول دليل صدقي ان يبعث الله تعالى هذا الميت او يقلب العصا
حية فيقع ذلك فان هذا لا يصح ان يقال غرضه ان يكذبه فيه لان التكذيب عكس ذلك
ومحال ان يكون غرضه لا تكذيبه ولا تصديقه لان اول احواله انه يوهم التصديق انه
رسول من الله وان ما جاء به من الشريعة لازمة من عند الله عز وجل وايهام الخطا لا

يجوز فلو لم يكن غرضه التصديق له لكان ملبسًا ولعمّه للمراد واستدعا للجهل وذلك
قبيح والله تعالى لا يفعل القبيح فلم يبق الا انه تعالى انما اظهر المعجز على يديه ليدل بذلك على صدقه
فان قيل ما انكرتم ان يكون اظهره لمصلحة في الدين لا للتصديق فيه انه رسول رب العالمين
قلنا هذه نهاية المفسدة والتلبيس حيث دعا الى فعل القبيح وهو اعتقاد الجهل ولزوم
التصديق لمن كذب على الله تعالى ودعا الى غير ما دعا اليه عز وجل ولا يجوز من الله تعالى فعله
وهذا هو الجواب عن قول من يقول ما انكرتم ان يفعله لمصلحة لا نعلمها. فان قيل هلا صدقه
الله تعالى بالقول. قلنا ولسنا نعلم انه كلام الله تعالى الا بالمعجز يدل عليه. فان قيل ما
انكرتم ان يكون اظهره عليه بعض الجن والشياطين ولا يكون ظهوره من قبل رب العالمين
قلنا لا يجوز من الله تعالى ان يمكن احدا من الشياطين من ايراد شبهة لا يمكن في العقل
حلها ولا طريق للمكلف الى ابطالها لحاجة الى رد ذلك منه تعالى رد على نفسه واضلال
لخلقه بخلاف ما يلقونه من الشبه التي يمكن حلها لانه قد مكن العباد من كشف الملبس
ورفع الضلالة وعرضهم بمشاق النظر لجزيل الثواب فلم يصح ما ذكروه. فان قالت
الفلاسفة انه لا يؤمن من كون المعجزات سحرا. فباطل لما يدركونه من الفصل بينها وبين
السحر ان شاء الله تعالى وليس كلامنا الا ان نعمى تقع على وجه يقتضي العقل بالتفرقة بينه
وبين السحر والحيل فلم يصح ما قالوه. واما قول الفلاسفة الطريق الى النبوة ان يعرف
مطابقة ما جاء به للمصالح من قبل ان يتم ادعاه صنعه فانا لا نعرف صدقه الا
ما زماني بها على وجهها الموافق كما ان رجلين لو ادعيا حفظ التوراة واحتج

احدهما انه يقرا بها والاخر انه يطلب للفصاحة فان الذي يقرا بها على ما نعلمه تكون قوله
اقوى في الفعل من قول الاخر فان هذا القول باطل لان ما ذكروه ليس بطريق مسلسلا
لانه دعوى في امر يستند علمنا به وهو النبوات مثلا وهو مما يمكن العلم به ضرورة بالادراك
فاذا سمعناه من احدهما فقد علمنا صدقه ضرورة والاخر انما نعلم صدقه بالاستدلال
بالمعجز على صدقه والضروري اقوى من الاستدلالي. وهذا الحال وما ادعاه النبي لانا
لا نعلم الشريعة قبل دعواه التي ادعاها ولا هي مما نعلم ضرورة ولا طريق الى العلم بها سوى
ما ذكرناه من المعجز الذي يدل على صدق المتحمل لها. فاما كونها موافقة للمصلحة فان
عنوا به المصلحة الدنياوية فليس ما اتى به الا نسا مما فيه ذلك بل هو مضرة عاجلة وكلفة
تنافيه فان ذلك من المصالح العاجلة. وان عنوا به المصالح الدينية فالعلم بان في اعمالنا
ما ندعو الى فعل المحسنات واجتناب المقبحات هو من قبيل الغيوب التي تستاثر الله تعالى بالعلم
بها ولا طريق للمكلف الى معرفتها على التفصيل وانما العقل يجوز ذلك فيها. فاذا كان
العقل ليس بطريق الى العلم بانه مطابق للمصلحة وقول الرسول في نفسه ليس بحجة دل على
ان الحجة ليس الا ما ذكرناه وبهذا يبطل قولهم انا قد جربنا الشرعيات فوجدنا استعمالها
تؤثر في رياضة النفس على التواضع وترك الكبر والزهد في الدنيا وتصغيرها وتحقيرها
لانا نقول وما ذلك كمن قبل الاستعمال على وجوب استعمالها. وما انكرتم من قول البراهمة
انها قبيح لانها اضرار بالنفس وتشويه لها وجلب للمشاق من غير منفعة وشغله عن
المنافع فانه لا يمكن الجواب الا على قولنا بان الله تعالى اذا صدق انبياءه بالمعجز وعلمنا

مذهبهم في قولهم علمنا بذلك أن الله تعالى لا يأمر إلا بالحسن ولا ينهى إلا عن القبيح وبذلك
يتميز استعمالنا للشرعيات عن عبادة النصارى وزهبانيتهم وعن ارتكاب المجوس على عبادة
النيران وطرح الهنود بأنفسهم في النار وغير ذلك من الشرائع القبيحة المباينة لشرائع
الأنبياء عليهم السلام فثبت بذلك الموضع الأول. وأما الموضع الثاني وهو في
معنى المعجز فهو يستعمل في ثلثة أوضاع أحدها وضع اللغة الأصلي وهو ما يجعل غيره عاجزا
وثانيها عرف اللغة وهو الفعل الذي يعجز القادر عن مثله يقال أعجزني بلد الذي لم يلحق
فعله. وثالثها عرف الشرع وهو الفعل الناقض للعادة من بعث الله المدعي للنبوة في
زمان التكليف المطابق لدعواه فقولنا الفعل جنس الحد وفيه تمييز له عما ليس بحادث لأنه لا
يكون معجزا وقولنا الناقض للعادة مما ذكرنا احتراز عما يعتاد نحو طلوع الشمس وغروبها
فإنه لا يكون دلالة على نبوة أحد وإن كان يعجز عن مثله ولهذا خصصنا معجز الأنبياء بنقض
العادة وفيه دلالة على أنه لا يجب أن يعجز كل أحد ولكن نقض عادة من بعث فيهم في زمانهم
فإن شاهدنا الآن لو بعث على ما نشاهد من صورة الناس وحمل من وطئ الجبال ما كان يحمله
نقض عادة لكان معجزا وإن كان من تقدم يأتي بمثله لأن الشرط أن ينقض العادة من بعث
فيهم ومن هاهنا جوزنا أن يكون المعجز بأمره تعالى لبعض الملائكة أن يقلع الجبل ويلقيه في الهوى
وقولنا في زمن التكليف احتراز عما يحدث عند قرب الساعة. وقولنا المطابق لدعوى المدعي
للنبوة احترازا عما إذا نقض العادة على خلاف دعواه ويكون ذلك تكذيبا له كما روي أن مسيلمة
تفل في بئر فغار ماؤها فهذا في معنى المعجز. وأما الموضع الثالث وهو في شرائط المعجز

فله ثلثة شروط احدها ان يكون من فعله تعالى نحو قلب العصا حية او جاريا مجرى فعله
بان يكون باقداره وتمكينه بان يقدر نبيا على المشي في الهوا او على الما وانما يعلم انه من فعله تعالى
بان يعلم انه خارج عن مقدور العباد او يعلم انه باقداره وتمكينه بان يعلم انه وان دخل
جنسه تحت مقدور العباد فانه واقع على وجه لا يصح منهم الاتيان به عليه الا باقداره
تعالى وتمكينه وانما وجب اشتراط هذا الشرط لان الله تعالى هو الذي بعث انبياءه وجعل
المعجز طريقا لنا الى معرفة صدقهم ولا بد ان يكون له تعلقا به وليس الا ان يكون من فعله او
باقداره وتمكينه. ولهذا لا يكون الواحد منا مصدقا لغيره الا بان يكون التصديق من فعله
او جاريا مجرى فعله فلو جوزنا ان يكون من فعل غيره لجوزنا ان يكون اراد تصديق الكاذب
وذلك مما لا يجوز ان يمكن الله تعالى احدا منه. الشرط الثاني ان يكون ناقضا للعادة
من بعث اليهم لان ما يكون معتادا كطلوع الشمس من المشرق وغروبها في المغرب لا يكون
دلالة على نبوة احد فان نسبته الى الصادق كنسبته الى الكاذب وكذلك ان كان يمكن ان
تعارضه بعض امته بان يدعي نقض قوله ويجعل ما ذكره مما يفسد دلالة على صدقه ❁
الشرط الثالث ان يكون متعلقا بدعوى ذلك النبي على وجه المطابقة لانه لو لم يتعلق
به لذلك لم يكن بان يدل على صدقه اولى من ان لا يدل بل كانت دلالة على كذبه اولى
واخرى فان الكاذب يمكن ان يدعي بعض دعواه عليه ويجعل ما لا يتعلق به دلالة على صدقه
وقد دخل فيما ذكرناه ان معجزته لا يجوز ان يجعلها ما تقدم من معجزات الانبياء عليهم السلم
دون حادث بعده لان ذلك يتعلق بهم لا به وانه لا بد ان ياتي عقيب قوله اما في الحال
لكان وعده في الحال. واما في المستقبل في الوقت الذي وعد به. ولما الموضع

الرابع وهو في التمييز بين المعجزات والحيل فالكلام فيه يقع في ثلثة مواضع احدها في حكاية
المذهب وذكر الخلاف. وثانيها في الدليل على صحة ما ذهبنا اليه وفساد ما ذهب اليه المخالف
وثالثها في سائر حجة المخالفين والجواب عنها. اما الموضع الاول فقد ذهب اهل الاسلام
كافة الى ان المعجزات خارجة عن قبيل الطلسمات والسحر والحيل وانها لا تستطيعها العباد
الا ما يريد الله تعالى ان يجعله علما لنبوة الانبيا عليهم السلم. وقال ابن الراوندي وابن زكريا
المتطبب انها من قبيل السحر والشعوذة والمخرقة والطلسمات ونصر ابو الملك قول الفلاسفة
انها من قبيل الحيل. واما الموضع الثاني وهو في الدليل على صحة ما ذهبنا اليه فالذي
يدل على ذلك ان ما ياتي به الانبيا عليهم السلم من احيا الموتى وقلب العصا حية وانفلاق
البحار ونقل المدن وغير ذلك خارج عن الامور المعتادة بحيث نعلم ضرورة ان ذلك مما
لا تقدر عليه العباد فان كل عاقل يعرف التفرقة بين ما يقدر عليه وبين ما لا يقدر عليه ونعلم
ان هذه الامور وما شابهها مما اتى به الانبيا عليهم السلم مما لا يتمكن احد من البشر
ان ياتي بمثله خلاف ما يفعله اهل الحيل والسحر والشعوذة فانه ياتي بذلك كثير من
الناس ولا بد من معرفة شيئين لاجلها وجب احدهما ان يستحيل ظهوره الا على من ادعى
النبوة دون الاخر فانه يصح من كل احد ممن يتعاطيه وفي اسبابه وليس ذلك الا لان
احدهما جار مجرى التصديق لمن ادعى النبوة دون الاخر الذي يظهر على يدي من يدعي
ذلك ومن لا يدعيه. وايضا فان السحر والطلسمات وما اشبهها تعرف اسبابها
والقصد من ارادها الى تعلمها ويمكن من يعتني بها ان يقف على وجوه الحيل فيها في هذا

وهذه خلاف المعجزات فانه لا يمكن الانسان ان يتعلم خلق الحيوة في الموتى ولا ان يتعلم فلق البحر
وفلق الجبال ولا ان يتعلم الفصاحة ليستعين به ذلك الى ان ياتي بمثل القران ولا ان يقف على
وجه ولا حيلة يجلب له ذلك . ولو جوز العاقل ان يقف على حيلة يخلق بها ذلك لجوز
العقلاء ان يقفوا على حيلة يمكنهم بها انشاء الكواكب والنجوم من السماء وخلق مثل الشمس والقمر وتاليف
مثل السماء ومعلوم ان من جوز ذلك فهو خارج عن حد العقلاء داخل في عمار السوفسطائية
الجهلاء . وايضا فقد كان في كل زمان من زمن الانبياء من يعارضهم من اهل الحيل والطلسمات
والمخارق فما قدروا على ابطال امرهم ولا على الاتيان بمثل معجزاتهم بل كثير منهم اقر لهم
واعترف بالحق لهم الا ترى ان السحرة في زمن موسى عليه السلام كانوا اعلم اهل زمانهم بالسحر
وهناك اعلم اهل الارض به فاعترفوا لموسى عليه السلام بالحق واقروا ان ما اتى به معجزة وما
جاوا به سحر . وقالوا لفرعون وما تنقم منا الا ان امنا بايات ربنا لما جاءتنا وبذلوا النفوس
وهو اعز نفس في ذات الله تعالى وقالوا ربنا افرغ علينا صبرا وتوفنا مسلمين . ولذلك
اهل الطب والحكمة في زمن عيسى عليه السلام اقروا له ولم يتمكنوا من الاتيان بمثل ما جاء به
حتى اشتبه على بعضهم فاعتقد انه اله لما عرفوا ان ما جاء به ليس من فعل احد من البشر
فغلطوا في اضافة الالهية اليه لاجل ذلك . ولذلك العرب في زمن النبي صلى الله عليه وآله
هم اهل الفصاحة والبراعة ولم يقل احد منهم انه يقدر على ان يظهر مثل ما جاء به من القران
بل اعترف فصحاؤهم واهل العقول الوافرة انهم يعجزون عن الاتيان بمثله . ثم منهم مع ذلك
من اصر على عداوته مع اقراره بالمعجزة . ومنهم من اسلم كما فعل سحرة فرعون وليس كذلك

حال السحر والطلسمات لانه ما من ساحر ولا صاحب طلسم الا وهو يجد من يعارضه بمثل ما
يظهره . وايضا فانت ترى اهل هذه الصناعات لا يلهج بها الا من كان سخيف الراي دني
الهمة كثير الكذب قليل الحيا والمروة والمعجزات لا يتعلق بها او يظهر على يديه الا اكمل
الناس عقلا وافضلهم نسبا وحسبا واصدقهم لهجة واكثرهم حيا ومروة وخيرهم دينا
من صغره الى كبره وذلك يدل على ان احدهما ليس هو الاخر فثبت الموضع الثاني ※
واما الموضع الثالث وهو في بيان حجة المخالفين والجواب عنها . فاحتجت الفلاسفة
والملاحدة والمجوس وجميع اعدا الانبيا عليهم السلام بان قالوا اذ كنتم تجوزون بعضكم
ان يبطل بعض الناس من الحيل وخفة اليد وطبايع الاشيا التي يجدون عندها الاعاجيب ما
لا يعرفه البعض الاخر كما تعرفون حجر المغناطيس وجذبها الحديد وكذلك الزمرد
تسيل عين الافعى . وذكر ابن زكريا المتطبب قال وقد نقل عن زرادشت انه صب الصفر
المذاب على صدره . وروي عن من روى عنه انه كان محنيا على سيف وقد خرج من ظهره لا
يسيل منه دم . قال ورايت رجلا كان يتكلم من ابطه واخر لم ياكل خمسة وعشرين يوما
وهو صحيح البدن . وقال ابن الراوندي طاعنا على الانبيا عليهم السلام ومن اين لكم ان
الخلق يعجزون عما اتوا به وهل شاهدتم الخلق طرا او احطتم بهم علما او عرفتم الى ما ينتهي
قواهم قال فان قالوا نعم كذبوا لانهم لم يجوبوا الشرق والغرب ولا امتحنوا الناس
جميعا ثم ذكر حجر المغناطيس وغيرها . قالت الفلاسفة وقد رايتم الحلاج يتعاطى فيها ما
يمكن الوقوف على سببه وفيها ما لا يمكن . وقد حكي عن الحلاج امور عظيمة نحو احيا الحبي
بعد ذبحه واخراج الدراهم والدنانير من المياه ومن التراب اين ما تناول . واخراج

الحلو او غيره حيا من تحت الارض وكذلك اخراجه الحوت طريا بالطريق كانه خرج
من الما او صرفي وسط بيته بغير ماء وانه كان ربما لبس الجسم الثقيل في الهوى وانه كان
يطول اذا شا حتى يرتفع على دور الناس . وانه كان هو وغيره يظهر في نفسه الشمس العظيم
والاكنافه اذا شا وانه كان يتكلم من الهوى بالليل فوق الناس ويصيح بالنجاة من السماء
وانه كان يطير في الهوى اذا شا وانه كان يطير الطير الميت وان جماعة من اهل هذا
الشان كانوا يمشون على الما ويمشون على النار اذا شاوا وكذلك يروى عن بعضهم
انه يظهر الشمس من المغرب بناحية خراسان وغير ذلك قالوا وكيف يقع الامان ان يكون
ما يأتي من الانبيا على مثل هذه الامور فانها من جنس ما يأتي به الانبياء . وربما قالت الباطنية
وما يأتي به الانبيا هو سحر ومخرقة وخفة يد وحذق وهندسة . قالوا والمعجز هو ان يخص
نفس الانسان بقوة في جوهرها تؤثر في هيولى العالم فيحيله من صورة الى الصورة كتحول الحبل
الهوا الى الغيم فيحدث مطر امثل الطوفان وربما جرى مثل ذلك في كلام الفلاسفة وذكروا
هذه الخرافات من اقوالها ليتضح بذلك قلة عقولهم وبعض اذهانهم وظهور عوارهم وحشو
اشاراتهم وكثرة بلههم على ادعائهم المرتبة العظيمة في العقل وقوة الفطن وكثرة الحذق
والحيل ليتضح بذلك ضلالهم ووهن البابهم حيث قابلوا الايات الباهرة والدلالات الظاهرة
من احيا الموتى وانفلاق البحار وقلب المدن واقلاع الجبال وخروج الناقة العظيمة من الجبل
الاصم وغير ذلك مما لا يمكن عاقل ان يدعي ان احدا من البشر يقدر على مثله بالحيل والمخرقة
والشعوذة التي من رضي لنفسه بالدناءة من ضعف الهمة وكثرة الكذب والوقوع في
المخاطر الكبار امكنه الوقوف على وجهها والاشتغال بها . وهذا يدل على ان الفلاسفة

واخوانهم والمستحسنين لهم من البطلة كالانعام الهاملة بل اضل سبيلا وانهم على الحقيقة
العوام وان ابلكلمين هم الخواص خلاف ظنهم وتوهمهم الفاسد. ونحن الان نشرع في
الجواب عما ذكروه وبالله التوفيق والتسديد ولبسائل المعونة والتاييد فاناما
هدينا بما ههنا الا اطاله لان كثيرا من الجاهلين ربما يظن فيما يرى من هذه الحيل
والطلسمات انها تشابه معجزات الانبيا عليهم السلم وان العلما جهلوا وجوه كثير منها
وربما يظن ان لها حقايق كما في معجزات الانبيا عليهم السلم وسمعنا كثيرا من العوام
يعتقد ويقول ان ما يقوله اهل هذه الصناعات ويدعونه من انهم يحرزون الحكمة والتسبيل
بالطلسمات واشباهها الى استخدام الجن واستحضارهم عن حضارات الامور وكشف من المغيبات
ونصبهم في دفع المضار وجلب المنافع في بعض الاشيا وانهم يصرعون المصروع ويدخلون
فيه ويمسكن الواحد منهم بالرفا والعقود عليهم حتى يخرجهم من جوفه ويأمرون له ونصبهم
على مراده ويتوهمهم جماعة ممن يعرف بطلانه ثم يدرون التصريع لكم التعجب بهم او التعريع
لهم بالحزا او الترفع عليهم بانهم يعلمون ما لا يعلمه غيرهم وياخذ ما في ايديهم طمعا في الاكتساب
بذلك وربما تشنعون على من يعرف لشي من علم النجوم ويوهمون انهم يعلمون بالنجوم امورا
كثيرة وهذا واخباسه كثيرا نشاه وسمعنا الرياته وهو لا محاله موهن لقلوب
العوام وضعفا المسلمين عن ادراك ما تميز به الانبيا على غيرهم ومشكل لحد النظر عن ان
يوقع القطع على صحة ما جاوا به من المعجزات فلهذا احب الابتدا بالرد عليها اولا والايضاح
لاقوالهم والايضاح لمخاريفهم وتوابيسهم ومن الله التوفيق. فاول ما نقول من
الجواب هو ان المعجزات على ضربين احدهما انه داخل جنسه تحت مقدور العباد وهذا

نحو احيا الموتى وابرا الاكمه والابرص بغير علاج ونحو قلب العصا حية واليد البيضا
ونبع الما واطعام الطعام القليل الجم الغفير حتى شبعوا ثم كان بان يزيد الجز الطعام الى ان
لكفيهم او ينقص من شهواتهم الى ان يخزيهم وكذلك خلق ناقة من جبل اصم وغير ذلك
فان هذا القبيل يعلم انه لا يقدر عليه العباد ويتميز عما يفعله هو ولا يدرك وذلك
لان الواحد منا لو دعاه او قرد اعي الى قلب العصا حية والى شي مما ذكرناه لما وقع منه شي
من ذلك بل يعلم كل عاقل ضرورة انه لا يتاتى من العباد شي من ذلك وان الحيلة لا تنفذ فيه
فان الحيلة لا تنفذ في المستحيلات اذ لو جاز ان تنفذ فيه على استحاله لجاز ان تنفذ في
جميع المستحيلات فكان يجب ان يجوز العقل نفوذ الحيلة بالطلسمات وغيرها في الجمع بين
الضدين وجعل القديم محدثا والمحدث قديما وفي ان يخلق الانسان مثل السموات والارض
وغير ذلك وكل ذلك محال. وايضا فلو جوز العقل ذلك فان العادة بها جرت بان الله
الانسان على خلق ذلك ابدا سوى ما يقع على ايدي الانبيا عليهم السلم فيجب ان يكون انما
يجري على ايديهم لكونهم صادقين في دعواهم. ويجري ذلك مجرى ان يقول النبي فيما الله
عليه من جري ذلك الية التي تدل على صدقي اني احرك يدي ما تشيت وفي صبر ذلك منه معاصري
لكم لا يحركون ايديكم وان صح في العقل ان يقدروا عليها ثم يفعل ذلك فان وقوع كما الله
عليه كلهم فيه وبعد ذلك مع قدرتهم عليهم يدل على صدقه جملة فهذا نوضح المعرفة بين المعجزات
والحيل من هذا القبيل الذي لا يدخل تحت مقدور العباد. واما الضرب الثاني
وهو ما يدخل جنسه تحت مقدور العباد فهو على ضربين احدهما يعلم انهم لا يقدرون

عليه الا على وجه مخصوص ولا يصح ان يتعلق القدرة به الا على ذلك الوجه وهذا التحريك
الاجسام الثقيلة من غير مماسة لشي فان ذلك يستحيل وكذلك تسكين الاجسام الثقيلة
في الهوى من غير عمد والتصرف في الجو بغير قرار يعتمد عليه فان ذلك كله يستحيل ويعلم
استحالته كاستحالة خلق السما والارض وان كانوا قادرين على جنسه فيكون الفرق
بين ذلك اذا وقع من الانبيا عليهم السلم وبين ما لا يدخل تحت مقدور العباد وبين
ما يأتون به من الحيل . والضرب الثاني مما يدخل جنسه تحت مقدور العباد هو ما لا
يصح منهم الا بكثرة القدر او بالالات او بزيادة ما عدا القدرة من علم او ما يجري مجراه
وهذا كالطيران في الهوى لا يصح الا بالة وهي الجناح والكتابة لا يصح الا بالعلم
والاله والكلام لا يصح الا بالالة من الفم واللسان وغيره وحمل الجبل لا يصح الا بزيادة
قدرة والفصاحة البالغة لا تقع الا بزيادة علم بوجوه الفصاحة فاذا وقعت هذه
الامور من دون هذه الالات والقدر وجميع ما ذكرناه نحو الكلام في الشجرة والذراع
والحنين في الجذع وظهور فصاحة القرآن التي عجز عن مثلها الثقلان ونحو المشي على الما
والهوى وقطع المكان البعيد في الوقت اليسير فان هذا القبيل كالاول في انه يعلم استحالته
ووقوعه لذلك من العباد وان قدروا على جنسه كما يعلم الاول ولو جوزنا فيه الحيلة
ودخلت فيه الشبهة لوجب ان يبطل التفرقة بين ما هو من مقدورنا وبين ما هو من مقدور
غيرنا لانا نعلم ان هذه الامور فعل الله تعالى دوننا الا بان نعلم انها وقعت على حد
لا نقدر عليه بل يستحيل منا وهذا يؤدي الى ان يكون العقل قاضيا بان خلق الاجسام
والالوان والروايح من جهتنا وان كان لا يصح منا ايجاده وهذا امر معقول لا يدفعه .

م

الا مكابرة وايضا فلو صح ان ذلك يدخل تحت مقدور العباد ثم عند ذلك تعذر منا الوجه
ان يكون تعذره معجزا لان المعجز ما خرق العادة ان يقدر عليه الانسان لا ما يكون الاخلاق
العادة فلو صح في هذه المعجزات التي ياتي بها الانبيا عليهم السلم ان العباد يقدرون على جنسها
وانهم انما اختصوا بها دون غيرهم لحيل وطلسمات لوجب ان يكون معجزة لانها ان اصحت
منهم وتعذرت على غيرهم مع انها مقدورة لهم ومع التفتيش الكثير والبحث عن اسباب
الحيل وقوة الدواعي الى المشاركة مع البحث الشديد دل ذلك على ان الله تعالى منع
غيره مما قدر عليه ذلك الذي جاء بادعاء النبوة وجعل ذلك دلالة له الا وهو صادق
في قوله غير كاذب في دعواه. وايضا فاذا كان لا بد من نقض ما هو معتاد وبين ما ليس
بمعتاد ثم ادعى مدعي انه رسول الله صلى الله عليه وان الله تعالى ينقض العادة على يديه علمنا ان الله
ما نقضها الا على وجه التصديق له فصح بذلك بعد ما ذكرته للفلاسفة وحزبها حزب الله
هم الغالبون. وايضا فان المعلوم ضرورة ان كل اهل صناعة اعلم بصناعتها
من غيرهم ممن لا يخالط بصناعتهم فان اهل الطب اعرف به من المتقدمين غيرهم واهل السحر
اعرف به من سواهم وكذلك اهل كل صناعة. والعرب اعرف بالفصاحة من غيرهم فاذا
اتى مدعي النبوة بما لا يمكن اهل الصناعات الاتيان به مع انه ليس منهم ولا داخلا في صناعتهم
ولا هو منسوب اليهم فان ذلك يكون معجزة باهرة دالة على نبوة الانبيا عليهم السلم
الا ترى ان موسى اتى بما لا يقدر عليه السحرة وليس منهم ولا هو مخالط لصناعتهم وعيسى
اتى بما لا يقدر عليه الاطبا وليس منهم ولا هو مخالط لصناعتهم ومحمد صلى الله عليه وآله
اتى بما لا تقدر العرب على الاتيان بمثله مع ان فيهم من يدعي انه افصح منه واذا كان

كذلك كان هذا فرقا ظاهرا بين المعجزات والحيل. وأيضا فإن أهل الحيل يحتاجون
إلى الآلات الكثيرة لشعوذتهم وإلى أن يموهوها وكل الأنبياء لا يحتاجون إلى ذلك. وأيضا
فإنهم يدخلون في مخاطر عظيمة يخافون فيها الهلاك على أنفسهم عند الدخول في هذا اللسان
لخوف الدخول في السر أو ما يشبهها وأنبياء الله عليهم السلام لا يخافون ولا يحتاجون بل يظهرون
المعجزات يسهل عليهم ذلك ويستبشرون ويفتخرون بظهوره. وأيضا فلا ينتسب لذلك كما
قدمنا إلا الأخساء وينتسب للنبوة الفضلاء فأين أحد الأمرين من الآخر نعم وجميع ما يجري
على أيديها أولاد المشعبذين والسحرة لا يخلو من أحد أمرين إما أن يكون على ما هو عليه وهذا
كما أجرى الله تعالى العادة في بعض الأحجار أنها تجذب الحديد وهو حجر المغناطيس
وشيء آخر يجري بها الساحر أو غيره قصد أو لم يقصد وكذلك ما أجراه تعالى من العادة
أن من طلى بالطلق المحلول لم يحرق ما طلاه وإن أدخله النار من أي فاعل كان وكذلك
ما خبره أهل النجوم عند طلوع نجم فإن ذلك مما أجرى الله تعالى العادة بحدوثه إلا أنه
عرف بتلك العادة البعض دون البعض ويمكن كل أحد أن يقف عليها عند البحث والعناية
فيه وكذلك ما يتسهل من الأشجار أو يقتل من السموم أو ينفع الله به عند تناوله كل
ذلك له حقيقة في نفسه ولا يمكن كل أحد معرفته بالتجربة والتعليم من أربابه والمعجزات
لا يملك فيها ذلك أبدا. ومنها ما لا حقيقة له في نفسه وإنما يظهر شيئا وليس
شيئا آخر ويتخيل حتى يخفى أمره وهذا كمن ذبح شاة وأحياها فإن هذا من المحال ولأنه
يحتال حتى يغيب ما كان خباه من الشاة الحية عند ذبحه للأولى ويحسن الحيلة حتى لم ير ملك
الأولى وهكذا يطير طائرا ميتا فإن طيران الميت منه لا حقيقة له ولأنه طير ما طير

نفسه واحسن الحيلة حتى لم يظهر الاول واختار ذلك كثير ٠ وايضا فالمتن ما روي
في ذلك كذب لم يتحقق فيه الساحر وانما للناس يتعجب بعضهم بعضا ويفزع بعضهم بعضا
ويطلب بعضهم الترفع على بعض بادعا العلم في موضع الجهل ولا يكاد يخلو ذلك من طلب منفعة او
دفع مضرة عاجلة واختيار الدنيا على الاخرة ٠ واما ما ذكره الفلاسفة من ان
المعجز قوة نفس تؤثر في الهيولى حتى يحدث هذه الامور فمن المحال لان ذلك مبني على اثبات
العلل والموجبات التي تؤثر في العالم وقد بينا بطلانه في اول هذا الكتاب ٠ وايضا
فلم اقتضت نفس الرسول التغيير في العالم بحسب ما يشاء ويريد فان هذا انما يصح ممن له مشيئة
وارادة وهو الفاعل المختار والا فان كانت موجبة لم يكن بان يوجب ذلك في ذلك الشي
الذي حدث على يديه اولى من ان يوجبه في غيره ولم يكن بان يوجبه في تلك الحال اولى مما قبلها
من الاحوال ٠ وان قالوا كانت مستعدة لذلك في تلك الحال قلنا فمن جعلها
مستعدة لذلك في حال دون حال وكان يجب ان يكون الكل مستعدا لمثل ما حدث على
يديه او يكون ذلك بما يفعل الفاعل المختار ٠ واما قول ابن زكريا المتطبب ان
ما ياتي به الدعاة لا يؤمن ان يكون بطبايع بعض الاشيا وانه لا يمكن ان يدعي مدع انه
احاط بجميع الاشيا علما وكذلك ما قال ابن الراوندي في كتابه الذي سماه الزمرد
ومن اين لهم ان الخلق يعجزون عما ياتي به الدعاة وهل احاطوا بجميع الدنيا علما وهل اختبروا
الناس طرا وما يشبه هذا الكلام فهو كلام جاهل او متجاهل ٠ وقد اجابه
الشيخ ابو علي بانه لو صح ما ذكره لكان لا فرق بين معجزات الانبيا وما ياتي بطبايع

الاشيا للزمه ان يجوز ان يكون في الطبايع ما يحدث به النجوم وتسير به الجبال
في الهوى ويحيي به الموتى بعد ما صاروا رميما متى كان لا يفصل بين المعتاد وغير المعتاد
ولا بين ما يقدر فيه الحيله وما لا يقدر فيه الحيله الا ان يجوب البلاد شرقا وغربا ويحيط
بجميع الاشيا علما ويعرف قوى جميع الخلق . فاما اذا سلم انه يفرق بين المعتاد
وغير المعتاد وبين ما يقدر فيه حيله وبين ما لا يقدر فيه حيله لزمه النظر في المعجزات
قبل ان يجوب البلاد وليس يحتاج في معرفة كونه معجزا الى العلم بقوى الخلق ولا بطبايع
الاشيا ولهذا لو ادعى النبوه واحد وقال يدل على صدقي كلامي انكم الان لا تقدرون
على الكلام فان كل عاقل يعلم ان هذا من اوضح برهان . وكذلك لو قال يدل على ذلك
اني اجذب الحديد باصبعي فان ذلك يعلم ضروره انه ليس من قبيل الحيل والمخرقه فاين
عقولها ولا الفلاسفه والملحده . وايضا فليس يجوز العاقل ان يكون ذلك سحرا ل
يسقط عنه وجوب النظر فيه لانه لا يامن ان يكون ما قاله النبي وحذره من العقاب ان
لم يسعه حقا ولا طريق له الى الوقوف على ما فيه النجاه الا بالنظر فوجب عليه النظر
فاذا عرف انه ناقض للعاده وان البشر لا يقدرون على مثله علم انه ليس من قبيل الحيله وان
له انه معجز دال على النبوه . فاما ما ذكره ابن زكريا من زرادشت وقصة الصفر
المذاب على صدره فهو دوا معروف وهو الطلق يمنع من الاحتراق . وما ذكر انه
يدخل السيف بطنه ثم يشفيه فمعروفه بزيه ذلك وليس على حقيقته ولكن الخفه
اليد . واما الامساك عن الطعام فهو بالعاده والمتصوفه يعودون انفسهم
ذلك بالتقليل كل يوم وزنا معروفا حتى يفضي الى انه لا ياكل الا في بلث بد

في سبع ثم في اكثر مرة واحدة. وقد كان عبد الله بن الزبير وصال بصوم خمسة عشر يوما
وهو من اقوى الناس. والكلام في الابدال يجوز ان يكون اصواتا متصاعدة فيسمع
اصواتا متقطعة فيتعجب العوام ويرون انه كلام فان العامي الجاهل اذا اعجبه الشي
تضاعف في الكذب ولا يبالي فيتسع الى غيره ويظن انه حق فانه ليس كل ما يروى حق الا
ترى الى ما جرى به بعضهم في الزمرد حين سمع بما يقال فيها وفي عين الحية فانه امر بان يجاء بحيات
وافاعي وجعل الزمرد مقابلا لها في قصبة فما سالت اعينها وانما شان الناس التعجب
فقط في الشي الكثير وانما المعجزة من الله تعالى لمن لا يظن انه معتاد. وايضا
جميع ما يرونه في طبائع الاشياء والطلسمات لو اختص بعض الانبياء عليهم السلم ولم
يكن عادة لنا ولا نقدر على مثله لكان معجزا. وقد قال بعض مشايخنا انه لا يمتنع في حساب
النجوم ان يكون علامة لنبي في معرفة المغيبات ثم بقي الى هذا الزمان. قالوا وحجر المغناطيس
لو جذب الحديد لنبي دون الكافرين لكان معجزة ولا يمتنع ان يكون معجزة لبعض الانبيا
ثم بقي الى الان بعد زواله وكانه دعا الى الله تعالى ان ينصب الجبل الحسي ليمنع الخيل المجذبة بالحديد
المنتسبين عليه فاجابه الله تعالى وقال بعضهم في الطلسمات مثل ذلك وهذا ظاهر فيما
يختص ولا ينتفع به للشركة فانه يجوز ان يكون معجزا. فاما ما يروى عن الحلاج وغيره
من اهل المخرقة فلو كانوا يقدرون على ما يدعون ولما يرى منهم حقيقة في نفسه لملكوا
من الملك والاستيلاء على البلاد فذاك كان اقصى مناهم واكثرهم يرضى بالتيسر اذا
وحده ويتطلب بهذه الحيل الاكلة الواحدة والحلاج عدو الله كان يدعي تارة
انه اله وحينا انه ابن الاله. وكان يقول للجهال من هذب جسمه في الطاعة

وشغل قلبه بالعمل الصالح ومنع نفسه الشهوات وفارق اللذات ارتقى الى مقام
المقربين ثم لا يزال يترقى في درجة المصافاة حتى تصفو عن بشرية طبعه واذا لم يبق فيه
من البشرية نصيب حل فيه روح الله الذي منه كان عيسى عليه السلام فيصير مطاعا لا يامر
شيئا الا اطيع ويصير فعله الاهيا وكان اذا خاف من هذا القول انتقل الى
بعض النواحي وادعى انه رسول او انه المهدي وكان له الاصحاب المساعدون له
وكان مشهورا بصحبة صوفية حلة ثم مفارقته لصوفية فارس وكان حينا زمنا
ادعى انه من اولاد رسول الله وافتتن به كثير وظهر كثير من حيله بسبب الصحبة
وقد ذكر قاضي القضاة رحمه الله كثيرا من امره ونحن نذكر طرفا مما وقع على حيلته
على ما ذكره قاضي القضاة رحمه الله ليتضح للناظر ان هذا القبيل من الناس هم اراذل
الخلق وان ما يفعلونه بعيد عن ما ياتي على ايدي الانبيا عليهم السلام ⁂ اما
ذكر الكبرى واحتياله فروى بعض اصفهان ان الحلاج نزل بقرية ودعاه الى طاعته
وامره ان يذبح جديا الى سمينا وهناك تنور مسجور علقه عليه واذا به اخرجه حيا
فاخبرته امراة انه كانت دارها ملاصقة لداره بانه اخذ بيده وادخله الى موضع
واذا هناك سرب مردوم عليه سفح وفوقه تراب اخرج منه الجدي الحي وابدل الميت
في تنور اخر وهذا لا يفتقر الى ان يفعله اذا رضي بالنفس وسقوط الهمة والمخاطرة ان
ان يوقف على امره ⁂ واما الدراهم والدنانير واخراجها من الماء والطين وكان يخباها
هناك ويعلم مواضعها بعلامة ثم ياتي الى قرب المكان ويدعو البعض من محب الطاعة ويذكر
حديث الدنانير وتارة يذكرها لبعض اصحابه ثم يخرجها من ذلك المكان وتارة يامر من يخرجها

وهذا من القبيل الاول . فاما اخراجه الحلوا او غير بحار اذ كان بيده في الموضع الحار
من الرمل الذي يحفظ السخونة ويقول مثل ذلك ويدعي بذلك المعجزة والحجة . واما اخراجه
السمك الطري من كمه وهو يضطرب فحكي انه ادعى بذلك المعجزة بزعمه وان بعض الحاضرين دخل
دخل البيت ولم ير شيئا ثم اخرجه في الحال ففتش بعضهم وان البطلوس وهو يخرج منه بفعل
الدجال كذلك واخرج سمكا حيا وقال الحلاج كل ما اطعمتنا . واما اخراجه طرف
الصيف في الشتا وطرف الشتا في الصيف فكان لا غاية لذلك سوى انه يبعث نفسه في حفظها في شي
لئلا يفسد ثم يخرجه على مثل الاول . وقد كان حضر عند بعض الكبار ومع الحاضرين الشيخ
ابو علي وهو لم يعرفه فلما فعل ذلك حين اقترح عليه قال ابو علي انا اقترح عليه ان يملا هذا
البيت الفارغ شوكا وقال له هذا اسهل عليك من فاكهة الشتا في الصيف وفاكهة الصيف
في الشتا فانقطع وظهر خزيه . واما اتفاقه التنقل في الهوى كانه كان يعلقه
بشي من خيوط الابريسم وهو قوي جدا ولا يكاد الابصار تراه لدقته فيظن انه واقف في
الهوى بنفسه ولخفته وضوئها عند بحث لا يدري به وهي طريقة لاهل الشعبذة يفعلونها
ليمكنه تمثلها . وقد روي ان الشيخ ابا علي
ومن الغث نفسه في هذه الامور ورضي بالدناءة قال له ان كانت ماخوذة مما تقول
لما اراه ابا والدراهم من الهوى واذا بهما من ضربه الخلفا لا ترى خلافهم لانه يدعي لنفسه
فما بالهما ضربة فلان وفلان كانه يقول وانت يا حلاج . فلا تجد ماضي الفقاه
لمن اعطيتهما فانقطع . واما انه كان يطول او يرتفع على رؤوس الناس
رحمه الله ان ذلك معروف وهو ان يعمد الى خشبتين طويلتين ويعمل على راس كل واحدة موضع
قدميه ويشدها الى الخشبتين ويلبس الخشبتين الخف او ما اشبه ذلك ويلبس ثيابا سابغة

طويلة بطوله وطولهما ويمشي ويطلع على دور الناس فاذا رآه الابله من العوام على تلك
الحال مرة وعلى حالته الاولى مرة ظن انه طار بنفسه وهذه العملة من تعنى لذلك وارتضى
لنفسه بالتجربة والمخاطرة ان يوقف على ما ينقصه ويكذب قوله • واما ظهور الشمس
فهو انه كان يقطع لنفسه قميصا من الحرير الصيني ويصبغه ويلبسه ويرفعه الهوى فيراه
الجاهلون كانه يمشي ومن كانت عليه الثياب الكثيرة يرى كانه قد لبس وغلط •
واما الصياح من الهوى ويسمع صوته من ناحية السما فهو انه يعمل شيا احسن القصبة
ويزيد في طولها فاذا كان الليل عمد الى دار من يريد ويضع فمه على اعلاه سفلها ويصيح
ويتكلم فيظن السامع من العامة انه كلام من السما لانه كانه ينزل الصوت الى اسفل
لاجل صنعة القصبة • وقد روي من نوادر بعض المتكلمين وهو ابو معن ثمامة بن اشرس
قال نزلت يعني موضعا سعدا اذ والى جانب داري رجل صانع ملتمس من النوم بالصوف والمراه
القراز وكان يتزهد ويعتقد في نفسه الورع والعبادة وكنت انحل في طبقته معه
ثمامة بن اشرس الى اخر الحايط تماما لي السقف وصاح بالرجل واسمه المنذر او يكنى
يا ابي المنذر فقال يا منذر ثم قال نذر وكرر القول وظن الرجل لما يعتقد في نفسه انه وحي
من السما وانه جاته النبوة ونشر ذلك بين خصه ثم عاد بهذا المتكلم في مثل ذلك مرة
بعد مرة قال ولم اعلم ان صحته ناحيته تبلغ به الى كل هذا وهو ادعا النبوة واخذه
السلطان وملاحظته الا ثمامة بن اشرس حكى لهم القصة • وان ذلك الرجل مسكين
قليل النظر والمعرفة مع التعبد والاعتقاد في نفسه للورع والتعبد واكثر هذا ان معجزات
الانبيا عليهم السلام واستقامة عقولهم وثباتهم عند سماع ما يلقى اليهم من الوحي

والثاني ليظهر من الآيات الباهرة ما يعلم أنه من الله عز وجل ۞ وأما ما حكي عن
الحلاج وعن أنه أطار طائراً ميتاً فقد حكي ذلك عن مسيلمة وعن المختار وعن غيرهما وذلك
بأن يطلي الطائر بدواء معروف وصنعه عند أهل هذا الشأن فيطير ومن فعله كان كذلك
كان ساحراً أو كذاباً ۞ وأما أنه كان يطير في الهوى فهو أنه كان يعمل جناحين من خشب
ويجعل ريشهما من الحرير الصيني كالشفانو ويلصقه عليه ويشده بالإبريسم محكماً لأن
لا يحل ويلبس من الحرير الصيني قميصاً وسراويل بالريح ونحو أسافله ويشد الجناحين
تحت يديه فإذا قام على موضع مقابل الريح من نفع رمى بنفسه من الأرض رمى بنفسه وطير
لبعض الطيران ويقع في الأرض ربما وفي الهوى الشيء القليل عند تعاظم الريح
وقد جربه وجده حتى أحكمه وصبر أيضاً على المخاطر لأجل ادعاء ما لبس الله ۞ وإذا
رأت العامة الشيء القليل من هذا الشأن زادوا عليه أضعافه كذباً ولهذا الحذر أهل
هذا الشأن يبعدون عن مواضع العلماء ولا سيما عن جهات علماء المتكلمين لأنهم لا يجوز
عليهم حيلهم ۞ فأما المشي على الماء فهو بالحيلة فقد روي أنه إذا عمل النعلين من خشب
خفيف والزور بالرجل أنه ربما يمشي على بعض المياه قليلاً والعامة تكعبه
معروف وأما المشي على النار فمشهور بأن يطلي بالطلق رجليه ۞
الزيادة في الرواية
وأما ما روي من إظهار الشمس بالليل من المشرق فقد قيل بأن نابر نقص تقانته
أن يمضي إلى ناحية الجبل الذي تطلع الشمس في العادة من ورائه ويأخذ معه جسماً على هيئة
الطست عظيماً مما يشق ويشعل من خلفه شمعة عظيمة ويقابل القرص ذلك الطست
وجوه الناس ويجعل هناك أشياء تجلب لمحتربها شعاعاً أحمر وأبيض يتلون بلونها ويرد

النور من خلف ذلك الجسم كما يرى من خلف الزجاج وشبهه ويرفعها الى فوق قليلا

قليلا قليلا ثم يزيلها عن جهتها فيظن انه اطلع الشمس ثم ردها ولا سيما اذا كان الرائي

من العوام وناقصي العقول واهل البلاهة فانه قد يدعي عليهم بعض الناس انه الرب والاله

يجب من يتبعه ويقبل قوله فالناموسيون الشيء ولا يصدقون بهذه الامور الا من رضي لنفسه

بالمهانة والذم والاستهزاء به ويحتاجون الى الاذى فيما يستعبدون به والى الاصحاب

والى الصبر على المخاوف والمخاطر وربما ادخلوا انفسهم في شيء لا يامنون الهلاك فيه

ويطلع عليهم ويصبرون على التكذيب والسب والاذية ويفرون حينئذ انهم كذبوا وانه

لا حيلة لهم جوابه عند ان يطلع على حيلهم. وهذا بخلاف الانبياء عليهم السلم

فانهم ياتون من الامور بما لا حيلة فيه ولا يقضي العقل بانه يصح الا من الله تعالى كما يقدم

ويخبرون الزمان الاطول وهم على طريقة واحدة في الدعا الى دين الله تعالى ولا يوقف

لهم على كذبة ولا عيب ولا تخزية ولا على شيء مما يورث التهمة في دين ولا قلة حيا ولا قلة مروة

بل مع تباين ظاهر من حال الصغر الى حال الكبر فكيف يخفى ذلك او يشتبه بهذه.

الخرافات على عاقل يتبين ما يسمع وما يبصر وما يصح وما يستحيل بالله المستعان

وعليه نتوكل وقد تم بذلك ما يبين وجه الفرق بين المعجزات والحيل. واما الموضع

الخامس وهو الكلام في انه هل يجوز ان يظهر جنس المعجز مما ينقض به العادة على غير

الانبياء ام لا فالكلام فيه يقع في ثلثة مواضع. احدها في حكاية المذهب وذكر الخلاف

والثاني في الدليل على صحة ما ذهبنا اليه وفساد ما ذهب اليه المخالف والثالث في بيان حجج المخالفين

وابطالها.

أما الموضع الأول فعندنا أنه يجوز انتقاض العادة على يدي غير النبي بأن يكون إكراما
لولي من أولياء الله تعالى وهي الكرامات التي تروى عن كثير من الصالحين أو يكون تكذيبا لمن
يدعي من النبوة ما ليس له أو يكون إرهاصا لنبوة نبي قد تقدمت البشارة به من أنبياء
الله تعالى لتكون تنبيها على قرب ظهوره حتى يقع الاستعداد للنظر في معجزته كما وقع
ذلك قبل بعثة رسول الله صلى الله عليه وآله **وهذا** هو مذهب الشيخ أبي الحسين
البصري ومحمود بن الملاحمي وجوز ذلك ابن الإخشاذ من جهة العقل ومنع منه سمعا قال
لأنه قد وقع الإجماع أن لا تقبل شهادة واحد فلو ظهر عليه معجز لوجب قبول شهادته
وهو خلاف الإجماع وجوز مشايخنا البغداديون ظهوره إرهاصا للنبوة وذهب الشيخ
أبو علي وأبو هاشم وقاضي القضاة وكثير من البصريين إلى أن ذلك كله لا يجوز. **وأما** الموضع
الثاني وهو في الدليل على صحة ما ذهبنا إليه وفساد ما ذهب إليه المخالف فالذي يدل على ذلك أنه يجوز
أن يكون في ظهوره مصلحة وأن يعرى عن جميع وجوه القبح وكل ما هذه حاله فهو حسن وإنما
قلنا إنه لا يمتنع أن يكون فيه مصلحة فلأن الفعل يجوز أن يكون لطفا لمن ظهر ذلك على يديه
وفي زمانه من الحاضرين المكلفين أو يكون تعظيما للمؤمن ممن يشاهده من المكلفين ويدعوهم
ذلك إلى الدخول في جملة أولياء الله الصالحين وإلى تعظيمهم أو صرف الأسواء عنهم ولا يمتنع
أن يظهر تكذيبا للكاذب بالعكس من دعواه كما فعله مسيلمة أنه تفل في بئر فغار ماؤها
على خلاف ما ظهر على يد رسول الله صلى الله عليه وآله أنه تفل في بئر ففار ماؤها وأن مسيلمة
مسح على أقرع فذهب شعر رأسه وبقي هو وولده بغير شعر في الرأس خلاف ما فعل
النبي صلى الله عليه وآله ليكون ذلك أقرب إلى أن لا يطاع في معصية الله وإلى أن لا

تصديق الكاذب في النبوة ولا يمتنع ان يظهره قبل بعثة النبي على وجه الاستغناء بظهوره
لعلمه بان ذلك يكون لطفا في استشعار ظهور دعوى نبي وفي الباعث للنظر في معجزاته
واقرب الى التصديق به فان القلوب مجبولة على استشعار الخوف عند حدوث ما لا يعتاد ويجوز
ان ينقض العادة في بعض الازمنة للطف لبعض المكلفين او على وجه الترهيب من سطوات
الله تعالى وعظيم نقماته او على وجه الترغيب في جزيل ثوابه فان العقل لا يحيل شيئا من ذلك
بل يجوزه لانه تعالى علام الغيوب . ومثل ذلك يفعلونه الدعاء والصرف فثبت انه لا يمتنع
ان يكون فيه مصلحة وفائدة وانما قلنا بانه يجوز ان يعرى عن سائر وجوه القبح فالذي
يدل على ذلك انا نعلم باضطرار انتفاء اكثر وجوه القبح من كونه ظلما او كذبا او تكليفا
بما لا يطاق او اضرارا بالنفس او جهلا ولا نتوهم فيه من وجوه القبح الا ما ندعي من كونه
تنفيرا عن الانبياء وتوهينا لاعلام النبوة وليس كلامنا الا فيمن لم يكن كذلك . وقد علمنا
ان كثيرا من الناس يعتقد جواز ذلك ويسمع الاخبار المروية فيما يحدث من ذلك وما
ضعفت عنده معجزات الانبياء عليهم السلام ولا وهنت وما انتقصت ولا صغرت عنده منزلتهم
بل ربما كان ذلك داعيا الى اتباعهم من حيث علم انه تعالى لا يكذب الا ادنى مما ينتقض به
العادة ويعظم اولياءه مما يحدث من عند دعوى النبوة وتصديق اشباه مما يبين هم به عن
غيرهم من المعجز الذي هو متعلق بدعوى النبوة وليس يوهن امرهم . الا ان يقول قائل بانه
يجوز اظهار المعجز عند ادعاء النبوة على يدي من ليس بنبي . ولسنا نقول ذلك فلو
ادعى مؤمن النبوة اليوم لكان كاذبا وما جاز من الله تعالى تصديقه بالمعجز لانه جار
مجرى التصديق بالقول . وذلك قبيح ثبت انه لا وجه لقبحه في العقل . وانما قلنا

بان كل ما هذه حاله فهو حسن لما تقدم بيانه. وأيضا فإن بعض العادة في غير زمان الأنبياء
قد وقع وظهر وانتشر كخوارق نحو من قصة الفيل وأنه لم يقرب من الكعبة حين أراد خرابها
وظهور الطير الأبابيل التي حكى الله تعالى أنها ترميهم بحجارة من سجيل. وأن الغمام كان يظلل
النبي صلى الله عليه قبل المبعث وأنه ولد مختونا عليه السلام وغير ذلك من الآيات الظاهرة
قبل البعثة وكذلك ما ظهر من قبل مسيلمة وأنه تفل في بئر ليغزر ماؤها وأراد بذلك
معارضة النبي عليه السلام حين تفل في بئر فغار ماؤها. وكذلك ما يروى من الكرامات
لعلي بن أبي طالب عليه السلام وكذلك في قصة الحسين بن علي وما حدث لما قتل من الأمور
الناقضة للعادة ونحو قصة محمد بن الحنفية وقطعه المسافة الكثيرة في الوقت اليسير
وكذلك ما يروى من الفضائل الكثيرة للأئمة أهل البيت عليهم السلام فإنها أمور ناقضة للمعتاد
نحو خروج الثمر من سعف النخل الذي كان سقفا لمنزل العالم الإمام القاسم بن إبراهيم عليه السلام
وما يروى من قصة الشيخ اليمان وغيرها. وكذلك الظلمة التي حدثت في ناحية زبيد على وجه
لا يمكنهم التصرف بالنهار إلا على المصابيح. وكذلك ما نزل من السماء على أعين الملأ من التراب
الذي تنشئه الطحين من ناحية زبيد الوضعا إلى الجوف إلى مأرب في أوائل عصرنا الذي حرب به
أو ما تقاربه ونرويه الجم الغفير. وكذلك الرياح التي نزلت من أعلى الهوى ترى من بعيد
كشعلة نار على ذهبان من وادي بيشة ورواه لنا جماعة وافرة وقوم أهل ورع
وأشاعرها هاهنا غير معاندة ولا حسن تجويزها فيما مضى أحد حيث علمنا أنها من فعل الله تعالى
فإن هذا أمر لا يمكن جحدانه ولولا أنه جائز من جهة الحكمة ما صحت فيه هذه القصة وثبت
بذلك الموضع الثاني. وأما الموضع الثالث وهو في بيان حجة المخالف وإبطالها

واحتج المخالف باشيا منها قولهم لو جاز ما ذكرتموه لجاز ان يظهر على كل ولي وعلى كل عارف
بنصر ما ليس بمعتاد معتادا وذلك ينقض المعجزات . والجواب انا لا نجوز ظهوره
الا على وجه لا يوهم امر النبوة ولا ينقض جميع ما ليس بمعتاد معتادا وعلى انه لو ظهر هذا
الظهور ما اوهم امر المعجزات لان ما من عادة الا ويمكن نقضها بان يفعل خلافها فلا يصح
التعويل منه كذلك . ومنها ان يقال ان فيه تنفيرا عن النظر في معجزات الانبيا
عليهم السلم لانه متى لم يجب النظر في بعض ما ينقض العادة صرف ذلك عن النظر عند انتقاضها
ولم يتميز ما يجب فيه النظر عما لا يجب فيه النظر . والجواب ان ذلك لا يصح لان الموضع
الذي يجب فيه النظر متميز بان يتقدمه الدعوى بالنبوة وبان المعجز على وفق الدعوى بل ذلك
يكون اعظم باعث على النظر عند الدعوى للنبوة حيث اعتاد ان العادة لا ينتقض الا لامر
من الامور اما لتكذيب كاذب او اكرام ولي او لتصديق نبي وانها لا تنتقض لغير غرض لا يعرف
ومنها ان ذلك يهون امر المعجز ويحقق حكمه في النفوس الا ترى ان الملك متى قام لكل
احد لم يعظم به بعض الكبار اذا قام له عند الدخول اليه . والجواب عن ذلك انها
تظهر على يدي النبي على وجه اعظم واكثر من ظهور الناقض للعادة على يد الولي وغيره لانها تظهر
على وجه التصديق له فيما ادعاه من النبوة وهذا لا يقع للصالح وكان سبيله القيام من الملك
لكل احد بل سبيله ان يساوي الملك بين الاوليا في انه يتحرك لهم عند دخولهم عليه ويخص
الوزير بالقيام له عند دخوله على وجه الاصطلاح ان من كان كذلك فهو وزير الملك فانه
اذا قام لمن لا يعرفه وزيرا عرفنا بذلك انه امارة وزارته حادثة له فالنبي يتميز على غيره
بان المعجز دلالة صدقه دون غيره ويتميز بأشياء كثيرة نحو نزول الملائكة عليه واتيانهم بالوحي

من الله عز وجل وما هذه حاله لهم دون غيرهم . ومنها قولهم ان المعجز يدل بطريقة
المفارقة على النبوة فلا يجوز فيه الشركة كصحة الفعل من القادر . والجواب ان ذلك
لا يبطل دلالته بطريقة المفارقة لان وجه المفارقة ليس هو كونه ناقضا للعادة فان
لا نفارق ما يظهر عند قيام الساعة وانما وجه المفارقة هو كونه ناقضا للعادة على وجه
يكون مطابقا لدعوى المدعي للنبوة ولهذا لو وقع على العكس لما دل على النبوة فلم يصح ما قالوه
ومنها قولهم ان الاحتشاد ان الشرع ورد ان لا يقبل شهادة الواحد وحده
والقول بذلك يؤدي الى جواز قبول شهادته . والجواب ان ما ذكره لا يصح لانه يجوز ان يكون
صادقا ولا يجوز قبول شهادته وحده لان الشرع منع من ذلك لمصلحة لا نعلمها كما لا يقبل دعوى
الصادق مثل امير المؤمنين علي بن ابي طالب عليه السلم وغيره الا بشهادة اخر معه لان الشرع
منع من ذلك واذا ثبت ذلك بطل ما يعولون عليه في ذلك وبذلك يتم الموضع الخامس
وبتمامه يتم الكلام في الطريق الى معرفة نبوة الانبيا عليهم السلم . واما الموضع
الخامس وهو الكلام في نبوة رسل الله صلوات الله عليهم فاعلم انا اذا اردنا بيان
معرفة تكلمنا في نبوة نبينا محمد صلى الله عليه وعلى اله فمتى ثبتت نبوته وعلم المكلف
صدقه فيما جاء به علم بذلك نبوة سائر الانبيا عليهم السلم والكلام في هذه المسئلة
يقع في ثلثة مواضع احدها في حكاية المذهب وذكر الخلاف والثاني في الدليل على صحة ما ذهبنا اليه
والثالث في بيان حجة المخالف وابطالها . اما الموضع الاول فذهب اهل الاسلام
واهل الملة جميعا ان محمدا صلى الله عليه واله رسول الله ونبيه الذي يلزم طاعته ويجب
الاحتجاج بقوله وفعله وذهب اليهود والنصارى والفلاسفة والملحدة الباطنية

والمجوس والثنوية وعباد الاصنام والنيران وسائر المشركين الى ان محمدا صلى الله عليه واله
ليس بنبي ولا رسول من الله وانه كاذب فيما اخبر به غير صادق فيما شرعه ودان به
واما الموضع الثاني وهو في الدليل على صحة قولنا فالذي يدل عليه ان المعجز ظهر
على يديه عقيب دعوى النبوة وكل من ظهر المعجز على يديه عقيب دعوى النبوة فهو نبي صادق واما
قلنا ان المعجز ظهر على يديه عقيب دعوى النبوة لوجوه ثلثة احدها ان القران ظهر
على يديه عقيب دعوى النبوة والقران معجز واما قلنا ان القران ظهر على يديه عقيب دعوى
النبوة لان من المعلوم ضرورة ان رجلا كان بمكة يقال له محمد بن عبد الله وانه من قريش ثم من بني
هاشم على الحال الذي هو معروف من نسبه وحسبه ونشأته بعين ما دان به اهل مكة وانه
ادعى الرسالة وكذبته قريش وتردوا عليه ونصبوا بينهم وبينه مجادلات واختلاف وانه
اتى بهذا القران المتلو في المحاريب بين المسلمين الذي تحدى به بعضهم على بعض وجعله معجزة
له وسمع منه ولم يسمع من غيره ولا ادعاه احد سواه بل اختص به كاختصاص موسى بالتوراة
وعيسى بالانجيل وداود بالزبور وكاختصاص امرء القيس بن حجر باشعاره وقصائده وفي
هذا القران ما يدل على اختصاصه به من غير ان يكذبوه في ذلك على حرصهم على تكذيبه
كقوله ولقد نصركم الله ببدر وانتم اذلة وقوله ويوم حنين اذ اعجبتكم كثرتكم فلم تغن عنكم
شيئا وقوله فلما قضى زيد منها وطرا زوجناكها وقوله محمد رسول الله والذين معه اشداء على
الكفار رحماء بينهم وغير ذلك من ايات القران الكريم. واما قلنا ان القران معجز لانه كلام
فصيح عجز العرب عن الاتيان بمثله في الفصاحة والنظم وكل ما هذه حاله فهو معجز. واما قلنا
بانه كلام فصيح عجز العرب عن الاتيان بمثله في الفصاحة والنظم لان دواعيهم كانت متوفرة

الى المعارضة ولا انصرفوا عنها فلم يعارضوه وكل من توفرت دواعيه الى فعل من
الافعال من غير صارف ولم يفعله فهو عاجز عنه وغير قادر. واما قلنا بان دواعيهم كانت
متوفرة الى المعارضة لانه ادعى عليهم المزية العالية وتحداهم بالقرآن وعلموا ان امره سيظهر ان
لم يعارضوه في ذلك وذلك يدعوهم الى المعارضة. واما قلنا بانه ادعى عليهم المزية العالية
لان من عرف الاخبار وبحث عن السير والآثار ادنى بحث علم ان محمدا صلى الله عليه وآله ادعى
المزية العالية من النبوة فانه لا يشك في ذلك الفساق المبرزين فضلا عن العقلاء العالمين كما
لا يشكون ان في الدنيا بلدا يقال لها مكة وان العرب حجت اليها وبنو بكر تحيط بها. وانما
قلنا بانه تحداهم مع ادعائه للمزية العالية عليهم بالقرآن لان من عرف الاخبار وبحث عن السير
والآثار علم انه كان يعيش بين العرب ويشاهدهم ويتلو عليهم آيات القرآن ويتحداهم ان
ياتوا بمثله ويدعي عليهم المزية العالية بالاختصاص به فان العلم بذلك كالعلم به صلى الله عليه
وآله وان في القرآن منصوص آيات التحدي وقد رتب الله تعالى التحدي فيه على ثلاث مراتب
المرتبة الاولى انه تحداهم ان ياتوا بمثله فقال تعالى ام يقولون تقوله بل لا يؤمنون فليأتوا
بحديث مثله ان كانوا صادقين وقرعهم بالعجز عن ذلك فقال قل لئن اجتمعت الانس والجن على ان
ياتوا بمثل هذا القرآن لا ياتون بمثله ولو كان بعضهم لبعض ظهيرا وهذا غاية التحدي والتقريع
فلما لم ياتوا بذلك انزل لهم المرتبة الثانية فتحداهم ان ياتوا بعشر سور من مثله فقال تعالى
ام يقولون افتراه قل فاتوا بعشر سور مثله مفتريات وادعوا من استطعتم من دون الله ان
كنتم صادقين فلما لم ياتوا بذلك انزل لهم المرتبة الثالثة السفلى فتحداهم ان ياتوا بسورة
واحدة من مثله فقال تعالى وان كنتم في ريب مما نزلنا على عبدنا فاتوا بسورة من مثله وادعوا

شهداءكم من دون الله ان كنتم صادقين ثم قرعهم بالعجز عن ذلك بقوله فان لم تفعلوا ولن تفعلوا فاتقوا
النار التي وقودها الناس والحجارة اعدت للكافرين • وهذه غاية التحدي الباعث على
المعارضة ولا بد ان يكون اسمعهم هذه الآيات كان من عرف الاخبار وبحث عن السير والآثار
علم ان الذين اسلموا معه كانوا يقرؤون آيات القرآن كلها ويسمعون هذه وغيرها وهم الفصحا
الذين جا القرآن معجزا لهم وكانوا يسمعون مخالفة ذلك • ولو لم يكن في ذلك الا انه اقام
الزمان الطويل يدعوهم ويتلو عليهم آيات القرآن فلو لم يسمعهم هذه الآيات لكان هذا من
اعظم المطاعن عليه بان يقولوا انت مأمور بتحدينا ولم يتحدنا فيكون ذلك حجة لهم ومن المعلوم
البين انهم كانوا يفرحون ان يجدوا ادنى حجة يحتجون بها عليه • وليس لقايل ان يقول ان
هذه الآيات مثبتة في القرآن لان نقل القرآن نقل واحد فلا يمكن ان يشكك في آية منه الا
بان يشكك في جملته لانه نقل بانه الذي هو عليها جملة واحدة وليس القرآن الا آياته المقطعة
وسوره المفصلة والنقل الجملي نقل ظاهر ضروري حتى لا تشابهه كتاب ابدا ولهذا الحد
الحفاظ له الوفا وخلق كثير لا كالكلف بعضهم بعضا وافية على احلامهم في ادابهم وفي الطعن على
من جابه بكلف يصح ان يقال بانها من يده فيه ولا شك ان ذلك التحدي والتقريع من اعظم
ما ادعوا الى معارضته • ومما يدل على انه دعاهم الى ذلك انه رام بذلك نقلهم مما يحتوونه
ويطلبونه الى ما يشق عليهم ويكرهونه من العدول من المعادات الى غير العادات ومن الاسترسال
في الشهوات الى التناهي من العادات ومن التعزز والتكبر الى التواضع والتذلل ومن تعظيم الآبا
والاسلاف الى الاستنكاف ذلك المرتعد ويه من الاسراف ومن عبادة الاصنام الى الاستخفاف بها
من الآثام ومن الاعتقاد لتعظيم من خالق الله الى الاعتقاد لتعذيب من خالفه واثابة من يوالفه
ومن ان لا يكون زينتنا عليهم الى ان يكون متباين سلا اليهم وكل هذا مما يعلم ضرورة انه

يدعوهم إلى المعارضة ويحثهم على إدحاض حجته لتعذر استطاعتهم. وأيضاً فإن من المعلوم
ضرورة أن العرب كانت أشد حرصاً على إبطال أمره وإدحاض حجته وإن قريشاً نصبت له
العداوة الشديدة لادعائه عليهم من المزية ما ادعاه ولهذا استهدفوا لبذل النفوس والأموال
وهجر الأوطان لمقاتلته وقطعوا الأرحام وقتلوا الأحباب والأصحاب وصبروا على مرارة
الحروب التي اشتملت على هلاك المهج والأولاد وذهاب الطارف والتلاد فلولا توفر دواعيهم
إلى إبطال أمره ما تكلفوا كل ذلك من أجله. وإنما قلنا بأنهم كانوا يعلمون أن أمره
يبطل بالمعارضة له في القرآن لأن ذلك معلوم باضطرار فإنهم أهل العقول الوافرة والأذهان
الصافية فكيف لا يعلمون ذلك. ولو أن صبياً منهم يجري صبياً للشعر وادعى التميز عليه به
فإنه يعلم أن أمره يبطل بأن يأتي بمثله أو بما يقاربه أو يخرج منه وهكذا في كل شيء يدعي فيه
التميز يجوز أن يدعي صبياً أنه يطفر هذا الجدول أو يحمل هذا الحجر وأن له المزية على غيره فإن
الصبيان من أجناسه يعلمون أن أمره يبطل متى جاوز مثله فإن كان هذا لا يخفى على الصبيان
المراهقين وكيف يخفى على العقلاء البالغين بل كيف يخفى على دهاة العرب وحذاقهم وبذلك يظهر
أن دواعيهم كانت متوفرة إلى المعارضة. وإنما قلنا بأنه لا صارف يصرفهم عن معارضته
لأنه لو كان هناك صارف لما كان الا صارف الدين أو الدنيا ولو كان هناك صارف دين لكان إنما
هو أن يتدينوا بدينه فيصرفهم ذلك عن معارضته ومعلوم أنهم لم يكونوا تدينوا بدينه وإلا
لم يكونوا يحاربونه ويعادونه ويقتلون الصحابة ومن دخل في دينه والعلم بذلك كله ضروري
كالعلم به في نفسه. وأما صارف الدنيا فلو كان لم يكن إلا الرهبة أو الرغبة ومعلوم
أنهم لم يرهبوا احتقاره وكيف يرهبونه إذا عارضوه. وأما الرغبة فمعلوم

أنهم رغبوا عن الدخول تحت طاعته فكيف رغبوا عن معارضته وذلك لأنهم استعظموا
استيلاءه عليهم وانقيادهم له حتى قالوا لو كان غيره أحق بنزول القرآن عليه لما عظم حسدهم
له ولهذا قالوا لولا نزل هذا القرآن على رجل من القريتين عظيم فبان أن القوم لم يرغبوا
ابتداء في ترك معارضته. وليس لقائل أن يقول بأنهم خافوا أن يشغلهم الاشتغال بمعارضته
عن محاربته لأن القوم كانوا أهل الفصاحة والبلاغة والصنعة صنعتهم فقد كانوا
يتعارضون بالأشعار مع الحروب وإن لم تكن المحاربة باعثة على المعارضات بالخطب
والفصاحات فلا أقل من أن لم تكن صارفة عن ذلك في حالة من الحالات. وأيضا فإنهم كانوا
تفرغوا في أوقات صورة حال الموادعة من الحرب. وأيضا فلم تكن مقاتلة كلهم في
ساعة واحدة فهلا وجدوا من أصحابهم من يعارضه ويكفوه أمر الحرب كما قد كفوا كثيرا
من الطعن والضرب فبان بذلك أن دواعيهم كانت متوفرة إلى معارضته ولا صارف
يصرفهم عنها. وإنما قلنا بأنهم ما فعلوها لأنهم لو عارضوا القرآن أو شيئا منه بمعارضته
لوجب أن يظهروها في البلاد وينشروها في المحافل ولو فعلوا ذلك لوجب أن ينقل إلينا على
حد نقل القرآن ولو نقلت إلينا لوجب أن نعلمها على حد علمنا بالقرآن ومعلوم أنا لا نعلمها
فيجب أن لا يكون هناك معارضة للقرآن. وإنما قلنا بأنهم كان يجب أن يظهروها
وينشروها لأن الداعي إلى معارضته يدعو إلى إظهارها على الحد الذي ذكرناه ولا صارف
يصرف عن إظهارها وكل ما توفرت الدواعي إليه وخلص عن الصوارف وجب فعله كما تقدم
بيانه. وإنما قلنا بأنهم لو أظهروها في البلاد ونشروها في المحافل لوجب أن ينقل إلينا
لأن ما ظهر هذا الظهور وانتشر هذا الانتشار نعلم بطريقة الأخبار ضرورة أنه لابد

ان ينقل نقلا ظاهرا اذ لو جوّز كتمانه مع ظهوره وانتشاره لم نثق بشيء مما غاب عنا ولجوّزنا
ان يكون قد ظهر في زماننا واقرب البلدان الينا ملوك وانبياء ومعجزات وآيات كبار وامور
غريبة ناقضة للعادة واشتهرت في البلدان ولم ينقل مع ذلك في هذه الازمان ۔ وذلك
يتناقض في نفسه فان كونه منتشرا في البلدان يقتضي انه منقول الى هذا الجنس وهو الانسان
وكونه غير منقول الينا يقتضي انه ليس بمنتشر في البلاد ولا ظاهر بين العباد وكل عاقل يعلم بعد
ما بين هذين الامرين ۔ وايضا فان من المعلوم الظاهر في المعارضات والرسائل ان كل
واحد منها متى نقل على جهة الاشتهار فانه ينقل على حد نقل الآخر كما نعلمه في نقائض
جرير والفرزدق ومن سواهما من الشعراء والخطباء ۔ وايضا فان دواعي الملحدين له
متوفرة الى نقل معارضته ليتشفوا بذلك سقوط نبوته ۔ ودواعي المسلمين له متوفرة الى نقلها
ليوضحوا انها غير مساوية للمجانبة ۔ وقد نقل ما اتى به مسيلمة وغيره مما ادعى انه اراد به
معارضة القرآن بل انه كان عند الله [من] وان كان غير فصيح وكيف لا ينقل ما يعارضه ويبطله
وليس هناك ما يصرفهم عن نقلها وقد بينا ان ما هذه حاله لا بد ان ينقل فثبت انه لو كان هناك
معارضة لوجب ان تنقل الينا وانما قلنا انها لو نقلت الينا لوجب ان نعلمها على حد علمنا
بالقرآن لانه يستحيل ان تتواتر بها الاخبار ولا نعلمها والا لادى الى ان يكون في الدنيا
بلد عظيمة ومدينة كبيرة نحو بغداد وهم لا يعلمونها وان نقلت اليهم اخبارها ومعلوم
خلاف ذلك ۔ وايضا فانه كما يقبح من الله تعالى ان يخلي بين عباده وبين الشبهة التي لا يقدرون
على حلها لانه تلبيس ونقض للمراد وتكليف على العباد ۔ فلا يجوز منه تعالى ان يكون من العرب
معارضة للقرآن ولا يحصل لنا العلم بها ولا يجعل لنا طريقا الى الاستدلال عليها لان ذلك

تلبيس وايهام لسوء من لا يصح تثبته وذلك لا يجوز وثبت بذلك انه لو كان للقرآن معارضة
لوجب ان نعلمها على حد علمنا بالقرآن. وانما قلنا انا لا نعلمها لان كل عاقل اذا رجع
الى نفسه لا يجد العلم بمعارضة للقرآن ابدا ولا يجوز ان نعلم امورا ولا نجدها من انفسنا
وذلك يعود على اثبات العلم بالنقض والابطال. وانما قلنا انه اذا كان كذلك وجب
ان لا يكون هناك معارضة للقرآن فلانها لو كانت لعاد على ما علمناه من هذه الاصول المتقدمة
بالنقض والابطال. فثبت بذلك ان دواعيهم كانت متوفرة الى معارضة القرآن ولا صارف
يصرفهم عنها وانهم لم يفعلوها. وليس لقائل ان يقول فما انكرتم انهم قد فعلوا ما يقارب
القرآن وان لم يكن مثله في الفصاحة والنظم. لانهم لو فعلوا ذلك لتصور المقصر منهم
في الفصاحة انهم قد جاءوا بما يعارضه لقصوره عن الفصاحة وتصوير الهوى له ذلك وتزيين
الشيطان التلبيس له ايضا ولكان يجب ان يظهر وانهم عارضوه لمثل ما قدمنا اولا
وايضا فانهم لو كانوا متمكنين من الاتيان بمثل القرآن لجاز ان يوجد في كلامهم ما يساوي
بعض القرآن لانه لو كان سبيل القرآن مع كلامهم سبيل كلام واحد هو افصح اهل زمانه فانه
يجوز ان يوجد في كلام المفضول ما يساوي بعض كلام الفاضل وان لم يكن كل كلامه كذلك وهذا
ظاهر في صناعة الفصاحة وغيرها من الصناعات ان الذي يأتي بما يقارب الصناعة الفائقة
يوجد في كلامه ما هو احسن من بعض ما يأتي به صاحب الصنعة الفائقة وهذا معلوم
بالضرورة ومعلوم خلافه فانه لا يوجد في كلام العرب من الفصاحة ما يساوي بعض سور
القرآن والا وجب ان يظهر وذاك لو علموه لما تقدم بيانه. وانما قلنا بان من توفرت
دواعيه الى فعل من الافعال وخلص عن الصوارف فانه اذا لم يفعل ذلك الفعل دل على عجزه

لما تقدم بيانه ان الذي به يقع التفرقة بين القادر والعاجز هو ان القادر يجب حصول فعله
عند توفر دواعيه وانتفاء الصوارف عنه بخلاف العاجز فان ذلك لا يصح منه وان توفرت
دواعيه وخلص عن الصوارف فاذا كانت العرب لم تفعل معارضة القرآن مع علمنا
بتوفر دواعيها الى ذلك وخلوصها عن الصوارف علمنا انها عجزت عن معارضة القرآن
وانما قلنا ان ما هذه حاله فهو معجز لان شروط المعجز متكاملة فيه وكل ما تكاملت فيه
فهو معجز وانما قلنا انها متكاملة فيه. اما انه من فعل الله تعالى او جار مجرى فعله فالذي
يدل على ذلك انا قد بينا ان العرب عجزت عن الاتيان بمثله فلا يخلو ان يكون من فعله تعالى ام لا فان
كان من فعله فقد صح قولنا وان لم يكن من فعله فلا بد ان يكون من فعل غيره باقداره وتمكينه
لجعله معجزا دالا على نبوته اذ لو لم يرد ذلك مع انه قد مكن منه واقدر عليه لكان ذلك
تلبيسا وتمكينا من شبهة ~~يكون من فعله او جاريا مجرى فعله وانما قلنا انه ناقض للعادة~~
~~فذلك ظاهر~~ لا يمكن حلها ولا طريق للعباد الى ادحاضها وهذا قبيح واغراء باعتقاد الجهل
والله تعالى لا يفعل القبيح فثبت انه لا بد ان يكون من فعله او جاريا مجرى فعله. واما انه ناقض
للعادة فذلك ظاهر لان العادة ما جرت فيهم بان ينشأ الرجل بينهم ويأخذ اللغة عنهم ثم ياتي
من الكلام الفصيح بما لا يقدر مشاهيرهم وفصحاؤهم وهم المعروفون بالبلاغة على الاتيان بمثله او بمقدار
سورة من كلامه على كثرتهم بل لا يوجد فصيح في عصر من الاعصار الا وفي اهل ذلك العصر
من يساويه في الفصاحة او يقاربه فيها وهذا امر ظاهر لا يحتاج فيه الى تطويل واما انه
متعلق بدعواه صلى الله عليه وآله فالذي يدل على ذلك انه اتى عقيبها وعلى وفق ما ادعى
ان احدا لا يقدر على معارضته في ذلك فثبت ان شروط المعجز متكاملة فيه وانما قلنا
ان ما تكاملت فيه شروط المعجز فهو معجز لانه لو لم يكن معجزا مع ذلك لعاد على كونها شروطا

له بالنقض والابطال. وايضا فمما يدل على ان القرآن معجز انا نعلم باضطرار انه تحدى
العرب به ونعلم باضطرار انه ما نقل الينا معارضة له فان كانت ولم تشتهر فذلك معجز لان مجاري
العادة ما جرت في المعارضات بمثل ذلك وان لم يكن له معارضة فاما ان يكون لعجزهم
عنها فيكون معجزا لانه ما جرت العادة بان اهل الصناعة يخرج فيهم من لا يتمكن احد ان ياتي بمثل
ما ياتي به وان كان لا لعجزهم بل مع قدرتهم على الاتيان بمثله فذلك معجز لانهم ان كانت دواعيهم
متوفرة الى معارضته مع ذلك ولم يعارضوه فذلك مما لم تجر العادة بمثله ابدا ولا العقل
قاضٍ به وان كان مع انتفاء الدواعي عن معارضته مع ما قد علم من مخالفته فذلك معجز لان
العادة ما جرت بمثل ذلك ولا يقضي به العقل ابدا وان كان لانه صرفهم عن المعارضة صارف
كما تقوله النظام وطبقته انه لاجل الصرفة فذلك معجز لانه ما جرت العادة ان يقع
مثل ذلك ابدا على كثرة المخالفة المؤدية الى المحاربة فصح بذلك ان القرآن معجز على كل حال
وبذلك يثبت الوجه الاول من الدلالة على ان المعجز ظهر على يديه عقيب دعوى النبوة. الوجه الثاني
انه جاء بالاخبار الكثيرة عن الغيوب والامور المستقبلة على سبيل التفصيل مع استمرار الصدق
فيها ولا يتم ذلك الا مع العلم بها وما هذه حاله فهو معجز دال على نبوة من جاء به. واما قلنا
بانه جاء بالاخبار عن الغيوب على الوجه الذي ذكرناه مع استمرار الصدق فيها لان الاخبار
عن ذلك على ضربين منها ما تضمنه الكتاب ومنها ما تضمنته السنة. اما ما تضمنه الكتاب
فكثير. منها قوله تعالى وان كنتم في ريب مما نزلنا على عبدنا فاتوا بسورة من مثله وادعوا
شهداءكم من دون الله ان كنتم صادقين فان لم تفعلوا ولن تفعلوا وهذا اخبار انهم لا يعارضون
ابدا وقد وقع مخبره على ما اخبر به. ومنها قوله تعالى ولقد صدقكم الله وعده اذ تحسونهم

باذنه فتبين انه كان وعده لهم ذلك في الذين جاءوه يوم احد ولولا انه وقع كما قال لما امرهم
على ذلك. ومنها قوله تعالى ان الذين كفروا ينفقون اموالهم ليصدوا عن سبيل الله
فسينفقونها ثم تكون عليهم حسرة ثم يغلبون وكان ذلك كما اخبر يوم بدر. ومنها قوله
تعالى في كفار قريش اكفاركم خير من اولئكم ام لكم براءة في الزبر ام يقولون نحن جميع منتصر
سيهزم الجمع ويولون الدبر وكان ذلك ايضا يوم بدر. ومنها قوله تعالى قل ان كانت
لكم الدار الآخرة عند الله خالصة من دون الناس فتمنوا الموت ان كنتم صادقين ولن يتمنوه
ابدا بما قدمت ايديهم واخبر انهم لا يتمنونه وكان كما اخبر. ومنها قوله تعالى الم غلبت
الروم في ادنى الارض وهم من بعد غلبهم سيغلبون في بضع سنين وكان كما اخبر. ومنها
قوله تعالى الى الذين نافقوا يقولون لاخوانهم الذين كفروا من اهل الكتاب لئن اخرجتم لنخرجن معكم
الم تر
ولا نطيع فيكم احدا ابدا وان قوتلتم لننصرنكم والله يشهد انهم لكاذبون لئن اخرجوا
لا يخرجون معهم ولئن قوتلوا لا ينصرونهم ولئن نصروهم ليولن الادبار ثم لا ينصرون فانه عنى بذلك
اليهود الذين كانوا بالحجاز وكان كما اخبر. ومنها قوله تعالى سنلقي في قلوب الذين كفروا
الرعب بما اشركوا بالله ما لم ينزل به سلطانا فانه عنى به كفار قريش فكان كما اخبر. ومنها
قوله تعالى واذ يعدكم الله احدى الطائفتين انها لكم وتودون ان غير ذات الشوكة تكون لكم
يعني عير ابي سفيان فكان كما اخبر. ومنها قوله تعالى اذا جاء نصر الله والفتح ورايت الناس
يدخلون في دين الله افواجا وكان كما اخبر في يوم فتح مكة. ومنها قوله تعالى قل للمخلفين
من الاعراب ستدعون الى قوم اولي باس شديد تقاتلونهم او يسلمون وهم اولا المخلفون الذين
تخلفوا عن غزوة تبوك وقد دعوا الى قتال من ذلك بعد النبي صلى الله عليه وكان كما اخبر. ومنها

قوله تعالى يريدون ليطفئوا نور الله بأفواههم ويأبى الله إلا أن يتم نوره ولو كره الكافرون
هو الذي أرسل رسوله بالهدى ودين الحق ليظهره على الدين كله ولو كره المشركون
فأظهره الله تعالى على جميع الأديان. ومنها قوله تعالى يقولون لئن رجعنا إلى المدينة
ليخرجن الأعز منها الأذل وعنى ذلك من أسرار المنافقين وكان كما أخبر فهذا قليل من كثير
في القرآن. وأما ما تضمنته السنة فكثير أيضا. منها قوله صلى الله عليه وآله
للزبير إنك تقاتل عليا وأنت له ظالم ولهذا لما ذكره علي عليه السلام يوم الجمل انصرف
عن القتال وأنشأ يقول ※

ترك الأمور التي تخشى عواقبها لله أعود في الدنيا وفي الدين ::
فاخترت عارا على نار مؤججة أنى تقوم لها خلق من الطين :: ومنها ما رواه
عياض بن حمار المجاشعي قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله يوما بمكة إن الله أمرني
أن آتيهم فأبين لهم الذي أنا عليه فقلت يا رب إني إن آتهم به تفلع رأسي كما تفلع العبرة
فقال امضه امضه وأنفق أنفق عليك وقاتل بمن أطاعك من عصاك فإني سأجعل مع كل جيش
تبعثه عشرة أمثاله من الملائكة وألقي في صدور عدوك الرعب وأعطيك كتابا لا يمحوه
الماء تقرؤه نائما ويقظانا ثم قال رسول الله صلى الله عليه وآله انظروني وقريشا فإنهم
قد رموا وجهي وسلبوني أهلي وأنا آتيهم فإن أغلبهم يأتوا ما دعوتهم إليه طائعين
أو كارهين وإن تغلبوني فاعلموا أني لست على شيء ولا أدعوكم إلى شيء وهذا يوافق ما في القرآن
من أنه يظهر على جميع الأديان. ومنها قوله صلى الله عليه وآله لعمار بن ياسر
رضي الله عنه تقتلك الفئة الباغية وآخر زادك من الدنيا ضياح من لبن وكان كما أخبر

والقصة مشهورة ومنها انه وعد اصحابه كنوز كسرى وقيصر فكان كما اخبر ومنها
انه قال بشّر قاتل ابن صفية بالنار يعني قاتل الزبير ومنها انه قال لسلمان سيوضع على راسك
تاج كسرى فكان كذلك ومنها انه صلى الله عليه واله قال لعائشة تنبح عليك
كلاب الحوأب فكان كما اخبر ومنها انه قال لعلي عليه السلم لتخضبن هذه من هذه
فكان كما اخبر ومنها انه قال لعلي عليه السلم تقاتل الناكثين والقاسطين والمارقين
فكان كما اخبر ومنها انه اخبر انه يقتل رجلا مخدجا يعني ذا الثدية الذي كان له
يد مثل حلمة الثدي وعليها شعر مثل شعر الهر فكان كما اخبر ومنها انه لما قتل زيد
بن حارثة بموتة قال صلى الله عليه واله وهو بالمدينة قتل زيد واخذ الراية جعفر ثم قال
قتل جعفر وتوقف ثم قال واخذ الراية عبد الله بن رواحة وذلك ان عبد الله بن رواحة
لم يسارع الى اخذ الراية كما فعل جعفر ثم قال وقتل عبد الله بن رواحة ثم قام صلى الله عليه واله
الى بيت جعفر بن ابي طالب فاستخرج ولده ودمعت عيناه ونعى جعفر الى اهله وجاءت الاخبار
كما اخبر ومنها ما روي انه صلى بالناس صلى الله عليه واله فقال ان النجاشي قد
توفي في هذه الساعة فاخرجوا بنا الى المصلى حتى نصلي عليه فصلى عليه وما علم احد قبل بموت
النجاشي الا من المدينة من تجار سافروا من المدينة الى الشام ومنها حديث المنافقين
الذين هموا بقتل رسول الله صلى الله عليه واله وهم اثنا عشر رجلا فاخبرهم ثم من اصحابه وقال
فلان وفلان فهم بنو فلان واخبروا بما كانوا قد اسروا كما اخبر صلى الله عليه واله ومنها
انه لما ضلت ناقته في غزوة تبوك وقال المنافقون ما قالوا انه يخبر خبر السماء ولا يدري اين ناقته
فقال والله ما ادري الا ما علمني الله وقد دلني عليها وهي في الوادي في شعب كذا حبستها
شجرة بزمامها فانطلقوا فاتوا بها ومنها انه بعث خالد بن الوليد من تبوك في اربع مائة

وعشرين فارسا الى اكيدر بن عبد الملك بدومة الجندل من كندة فقال خالد بن الوليد يا رسول
الله كيف لي به في وسط بلاد كلب وانما انا في اناس يسير فقال عليه السلم ستجده يصيد
البقر فتاخذه فخرج خالد حتى اذا كان من حصنه بمنظر العين في ليلة مقمرة صائفة وهو
على السطح معه امراته صعد على ظهر الحصن من الحر فاقبلت البقر تحك بقرونها باب الحصن
فقال اكيدر والله ما رايت بقرا جاءتنا ليلا غير تلك الليلة لقد كنت اضمر لها الخيل
اذا اردت اخذها شهرا او اكثر ثم ركب بالرجال والآلة فلما فصلوا من الحصن وخالد
ينظر اليهم لا يصهل منها فرس ولا يتحرك فساعة فصل اخذته الخيل فاستلب اكيدر
ومنها عن عبد الله بن عمرو بن العاص ان ذا الخويصرة التميمي اتى رسول الله صلى
الله عليه واله وهو يقسم غنائم حنين فقال يا رسول الله لم ارك عدلت فغضب
رسول الله صلى الله عليه واله وقال اذا لم يكن العدل عندي فعند من يكون فقال
عمر الا اقوم اليه يا رسول الله فاضرب عنقه فقال دعه فانه سيكون لهذا اتباعه
يمرقون من الدين حتى يمرقوا كما يمرق السهم من الرمية فينظر في النصل فلا يجد فيه
شيئا وينظر في القدح فلا يجد شيئا ثم ينظر في الفوق فلا يجد شيئا سبق الفرث والدم وهم
الخوارج الذين كانوا خرجوا فكان كما اخبر ومنها اخباره بما كان في ليلة الاسرى من
الارض الى السما وبما راى في طريقه بما لا يصح ان يكون الا عيانا وعن علم يقين ومنها
اخباره بقتل الحسين بن علي عليه السلم ووصفه للموضع الذي يقتل فيه ومن يقتله ومنها
انه لما فتح مكة هرب عكرمة ابن ابي جهل فقال عليه السلم سيحلم عكرمة ويسلم فلا يذكروا اباه
لحضرته فكان على ما اخبر ومنها لما تلا والنجم اذا هوى قال عتبة ابن ابي لهب كفرت

من رب النجم. فقال عليه السلام سلط الله عليك كلبا من كلابه فخرج عتبة الى الشام
فلما كان في الطريق زأر الاسد فجعلت فرائصه ترتعد فحاطه اصحابه بانفسهم ومتاعهم
من كل جانب فجاء الاسد لا يلتفت الى احد منهم حتى ضغمه ضغمة كانت اياها فقال وهو باخر رمقه
الم اقل لكم ما اظلت السماء من ذي لهجة اصدق من محمد وهذا اجابني محمد الخبر والا فهو
من جملة دعواته المستجابة التي لو ذكرناها لطال الشرح. ومنها ان شيبة بن عثمان ابن ابي
طلحة كان يطلب غرة منه صلى الله عليه واله ليقتله وكذلك النضر بن الحارث قالا فلما
خرجنا الى هوازن وانهزم المسلمون قال شيبة جئت من ورائه فرفعت السيف حتى كدت احطه
غشيني نور ادى فعلمت ان الرجل ممنوع ثم التفت الي وقال ادن يا شيبة فقاتل ووضع يده
في صدري فصار احب الناس الي وقاتلت ولو عرض لي ابي لقتلته في نصرته. وقال ابن الحرث
قصدته من ورائه فرأيت عنده قوما بيض الوجوه فقالوا اليك اليك فرعبت بوادي وارتعدت
جوارحي فعلمت ان الرجل على حق ودخل الاسلام في قلبي. فلما رجع من هوازن قال لشيبة
الذي اراده الله بك خير مما اردته وحدثني بجميع ما كان في نفسي فعلمت ما اطلع على هذا
احد الا الله واسلمت. وقال النضر ثم لقيته عليه السلام بعد رجوعه من الطائف
فقال يا نضر الذي اراده الله بك خير مما اردته يوم حنين مما حال الله بينك وبينه. ومنها
انه لما حاصر اهل الطائف قال عيينة بن حصن ائذن لي حتى اتي اهل الحصن فاكلمهم
فاذن له فدخل عليهم فقال فداكم ابي وامي لقد سرني ما قد رايت والله ليس في العرب
احد غيركم ما لقي محمد مثلكم ولقد مل المقام فاثبتوا في حصنكم فانه حصين فلما

رجع قال عليه السلم ما قلت • قال قلت ادخلوا في الاسلام فوالله لا يبرح محمد عقر داركم حتى
تنزلوا فقال له عليه السلم كذبت قلت لهم كذا وكذا وعاينه ابو بكر فقال استغفر الله واتوب
الى الله ولا اعود ابدا • ومنها انه قال لعلي عليه السلم الا اخبرك باشقى الناس رجلين احيمر
ثمود ومن يضربك يا علي على هذه ووضع يده على قرنه حتى يبل منه هذه واخذ بلحيته فكان كما
اخبر • ومنها اخباره لعمه للعباس بالمال الذي وضعه عند ام الفضل وبما قضاها
وهذه الاخبار واجناسها ان كانت متواترة اورثت العلم وان كانت احادا اجرت مجرى
الاخبار عن شخص حاتم فانه اوجب العلم وان كانت الاخبار به احادا لما كانت متواترة
على معنى واحد وهو انه اخبر عن الغيوب واستمر الصدق فيها على سبيل التفصيل • وانما قلنا
بان ذلك لا يصح الا من عالم لان غير العالم لا يستمر صدقه فيما اخبر به من الاخبار الكثيرة التي
لا يعلمها وانما يتفق ذلك على سبيل الندور والاتفاق في الخبر والخبرين والاول والاثنين والا لم يكن
فرق بين العالم بما اخبر به وبين غير العالم به وذلك مما يعلم بالضرورة بالخبرة والتجربة خلافه
وانما قلنا بان ذلك معجز لان فيه معنى المعجز فان الاخبار بذلك مع الصدق على الاستمرار
نقض للعادة فانه ما جرت العادة بان الانسان يخبر عن الغيب بالاخبار الكثيرة ويصدق
فيها بل هذا امر اعجز الاشيا واعجبها ولا يعلم ذلك الا على ايدي الانبيا عليهم السلم
بل يعلم خلاف ذلك وان الكذب يقع في حق من يتصدى لها ولا شك انه متعلق بدعواه صلى الله
عليه واله فثبت انه معجز • وايضا فانه لا يصح ذلك الا من عالم به ولا يعلم الغيب الا الله
فلا بد ان يكون من الله تعالى ولا يجعلها الله على يديه الا وهو نبي صادق فقد ثبت بذلك ان

ان يكون معجزة له. الوجه الثالث من الدلالة على ان المعجز ظهر على يديه هو ما ثبت من انه
صلى الله عليه وآله اتى بمعجزات كثيرة ناقضة للعادة لا اختلاج في نقضها للعادة الى كثير
نظر واستدلال لظهورها وحصر نقلها. منها ما تواتر الخبر به ومنها ما هو من
طريق الآحاد الا انها لو كانت بجميعها آحادا لدلت على نبوته صلى الله عليه لتواترها على معنى
واحد ولانه من سمع الاخبار وبحث عن السير والآثار علم على الجملة ظهور معجزات كثيرة على
محمد صلى الله عليه وآله وقد عد العلماء معجزاته صلى الله عليه وآله الف معجزة وهي معروفة
عندهم مدونة. منها انه صلى الله عليه وآله اطعم العدد الكثير من الطعام اليسير في عدة
مواضع حتى شبعوا. احدها لما نزل قوله وانذر عشيرتك الاقربين قال علي [illegible]
وادع لي بني ابيك بني هاشم ففعل ودعاهم فدخلوا وهم اربعون رجلا فاكلوا
وجيء بعس من لبن ولبن العس على حاله حتى
حتى شبعوا وشربوا حتى ارتووا وما ترى في الطعام الا آثار اصابعهم
قال ابو لهب كاد ما سحركم محمد فقاموا قبل ان يدعوهم فامره ان يفعل بهم ذلك في اليوم الثاني
والثالث ودعاهم في قصة طويلة وكان ذلك من الظاهر الجلي لمن بحث عن الاخبار ثم
ومنها حديث جابر يوم الخندق وهو قوله رأيت رسول الله خميصا وهو يعمل في الخندق
فذبحت عناقا وطبخت المرأة صاعا من شعير وخبزته فجئت فقلت صنعت لك طعاما
فسر معي فقال عليه السلام فسر معي اصحابي فاستحييت فقلت انت واصحابك فقال عليه السلام
قوموا الى دعوة جابر فجئت واخبرت المرأة وقلت هذا هو الفضيحة فقالت انت قلت واصحابك
فقال لا والله لما قال انا واصحابي استحييت فقلت انت واصحابك فقالت هو اعلم بما قال
فلما جاء عليه السلام قال ما عندك قلت عناق في التنور وصاع من شعير خبزناه. قال عليه السلام

خذ اللحم وغط التنور وخذ الخبز من موضعه وغطه وادخل اصحابي عشرة عشرة قال جابر
فاكلوا واكلنا نحن وبعثنا بعد ما بقي • وثانيها يوم الحديبية لما نفدت الازواد شكوا
الى رسول الله صلى الله عليه واله فقال ائتوني بما بقي معكم من ازوادكم فجاوا به فوضع الدقيق
ناحية والسويق ناحية والتمر ناحية والخبز ناحية ودعا الله فاصاب الانطاع فاكلوا
وتزودوا حتى ملاوا كل جراب • وثالثها مثل هذه الغزوة في قصة تبوك قال
لعمر ناد في الناس بان ياتوا ببقية ازوادهم ودعا حتى فاض • ومنها انه سقى الشراب
القليل الجم الغفير في عدة مواضع احدها خبر الميضاة في غزوة تبوك توضى بميضاة وبقي
لشي من الما فقال عليه السلم احتفظ به فسيكون لهذا الما شان وتقدمه العسكر فلما
بلغهم عليه السلم ثار الناس في وجهه وقالوا العطش العطش فاستدعى بالميضاة ووضع
يده فيها ففار الما من بين اصابعه حتى شرب منه العسكر وارووا منه جمالهم ودوابهم •
وثانيها في هذه الغزوة ايضا كان في طريقهم وشل من ماء يكفي الراكب والراكبين
فقال عليه السلم من سبقنا الى الما فلا ياخذ منه شيئا فلما جاءه اخذ بيده الما وتمضمض
به ثم مجه الى الما فكثر حتى شرب منه الجيش كله ثم قال من بقي منكم فسيسمع لهذا
الوادي شانا فكان ذلك الما يسقي جانبيه • وفي هذه الغزوة ان الناس شكوا اليه قلة الما
دعا عليه السلم فمطروا حتى ان الغدران امتلات • ومنها انه لما نزل الحديبية استقوا
ما البير حتى اخذوا الطين والما فدفع عليه السلم سهما الى البرا بن عازب ليغرزه في البير ويقول بسم الله
نبع الما حتى قالوا لولا انا اخذنا بالبير لغرق وحتى كانوا يغرفون الما من راس البير • ومنها
ان قوما شكوا اليه قلة ماء بيرهم في الشتا فتفل فيها فانفجرت بالما الزلال العذب ولهذا

طلبت اصحاب مسيلمة منه مثل ذلك فتفل في بئر فغار ماؤها . ومنها انه في غزوة تبوك
كان معه تمر في مزود وكان ياكل معه جماعة من الصحابة وكان بلال يصيب منه حتى اكلوا منه
اياما فلما كان اخر يوم بقي منه سبع تمرات فدعا بغلام من تلك البلاد فدفعها اليه . ومنها
قصة شاة ام معبد وانه مسح على ضرعها وقد جهدها الجوع فدرت وحلبت وسقى اصحابه
وشرب وبقي لبن تلك العناق والقصة طويلة . ومنها انه كلمته الذراع المسموم وقال
لا تاكل مني فاني مسموم ومنها تسبيح الحصا في كفه . ومنها كلام الضب له .
ومنها ان النعمن العصري الانصاري ضرب ضربة فسقطت عينه فاخذها بيده وجاء بها
الله عليه السلم فردها الى مكانها فكانت اقوى عينيه وكانت الاخرى تعتل وهذه لا تعتل
ابدا . ومنها ان عليا عليه السلم رمدت عينه فتفل فيها فلم ترمد بعدها ابدا .
ودعا له الله ان ينزع عنه الحر والبرد وكان لباسه في الصيف والشتا واحدا . ومنها
مجي الشجرة اليه حين دعاها تخد الارض تعرق فيها ثم عادت فاستوت قائمة على اصولها في
موضعها . ومنها انه جلس لقضا الحاجة فقال لنخلتين متباعدتين انضما فانضما .
ومنها ان طفيل بن عمرو لما اسلم قال اذهب الى قومي فادعوهم فاجعل لي علامة فجعل
في جبينه نورا فقال هذه مثلة فجعله في علاقة سوطه فصار الى قومه فقالوا ان
الحبل للنهب ودعاهم فاسلموا فقد ان تماثيل نعشا وكان يسمى ذا النور . ومنها
لما جاء وفد عبد القيس قال لهم ان شئتم وصفتم بلادكم وان شئتم وصفت لكم فقالوا صفها
لنا بلادا مرادا اماكنا فوصفها لهم فقالوا لانت اعلم ببلادنا منا ثم اخذ بادرشاه
لهم فاستحضر ما احدثته يده وكلما وضعت فيه تلك العلامة وكذلك كلما سال منها

الى اليوم وهذا مشهور في البحرين ومنها حنين الجذع اليه لما عدل الى المنبر

وكان قبل يخطب الى جنبه فلما التزمه سكن وكان يظهر لاصحابه للصلوة ومنها انشقاق

القمر في اول بعثته حين طلبه قومه منه واشار اليه فانشق نصفين قال ابن مسعود

رايت حرا بين فلقتي القمر فقالوا سحر مستمر فقال تعالى اقتربت الساعة وانشق القمر

وان يروا اية يعرضوا ويقولوا سحر مستمر قيل قالوا استمر سحره من السما الى الارض

ومنها ختم النبوة على ظهره بين كتفيه مثل بيضة مكتوب عليه لا اله الا الله وحده

لا شريك له توجه حيث شئت فانك منصور ومنها معجزة البعير وانه استغاث

لله من اهله حين ارادوا ذبحه فوهبوه لرسول الله صلى الله عليه واله فاطلقه

ومنها معجزة الحمار الذي اخذه من خيبر وقوله صلى الله عليه ما اسمك قال الحمار اسمي

(بن شهاب) عفير بن يزيد بن حسفه قال ولم كنت قال لليهودي كنت اعثر به عمدا وكان يجيع

بطني ويضرب ظهري فقال له صلى الله عليه هل لك من انثى قال لا قال ولم قال لاني حدثني

ابي عن جدي عن ابائه انه يكون في نسلنا سبعون نبيا وان اخر نسلنا من يركبه نبي يقال له محمد

ولم يبق من نسل جدي غيري ولم يبق من الانبيا غيرك قال له قد سميتك يعفورا يا يعفور

فالبيك وغير ذلك من المعجزات الباهرة التي لا يمكن احصاؤها ها هنا مع انها

مثبتة مشهورة فثبت بذلك ان المعجز ظهر على يديه عقيب دعوى النبوة وانما قلنا بان

كل من ظهر المعجز على يديه عقيب دعوى النبوة فهو نبي صادق لانه لو لم يكن صادقا لكان كاذبا

وجه لان الخبر اما ان يكون مخبره على ما اخبر فهو الصدق واما ان لا يكون كذلك فهو

الكذب ولا يجوز ان يظهر المعجز على الكذابين لانه يكون جاريا مجرى التصديق بالقول فان

الوزير اذا ادّعى بحضرة الملك انّه ولّاه امر الرعية وانطق بذلك فيهم فلا فرق بين ان يقول
الدليل على صدقي ان الملك يقول صدقت فيقول الملك ذلك • وبين ان يقول الدليل على صدقي
انه الآن يضع حالته في لبسي وتاجه على راسي فيفعل الملك ذلك فانه يكون مصدقا له في
الحالين جميعا وربما كان التصديق بالفعل اعظم واجلّ فانه قد يصدّق من ليس بعظيم المنزلة بالقول
ولا يقع بالفعل نحو اظهار المعجز ووضع التاج على الراس الا من هو رفيع القدر وقد ثبت
ان تصديق الكاذب قبيح بالقول فكذلك بالفعل • فان قيل انما كان قبيحا بالقول لانه كذب
والكذب قبيح والتصديق بالفعل ليس بكذب لانه ليس بكلام فضلا عن ان يكون كذبا • قلنا
انه وان لم يكن كذبا فانه يوهم الكذب لانه يكشف عن انه صادق ويجري مجرى قوله هو
صادق وايهام القبيح والدعاء اليه قبيح • وايضا فانه لا يشك احد ان عنده يعلم انه
صادق لانه متى دلّ الدليل على نبوّة نبيّ ان الله تعالى احيى هذا الميت ثم احياه ويردّ هذه
العصا حية ثم ردّها وغير ذلك فانه لا يجوز ان يفعله تعالى لغير غرض فانه قبيح وهو تعالى لا يفعل
القبيح • ولا يجوز ان يكون فعله على وجه الكذب لان كل عاقل لا يعقل منه الكذب
بل نقيضه ونفى انه انما فعله على قصد التصديق له • وايضا مما يدل على نبوته صلى الله
عليه وآله مما ورد في الكتب الاولى المنزلة من الله تعالى فانها تشهد له بالرسالة كما قال
تعالى في ايات كثيرة مصدقا لما بين يديه اي انه على مصداق ما شهدت به الكتب الاولى
وحكى ان عيسى عليه السلم قال ومبشرا برسول يأتي من بعدي اسمه احمد • وقال في اليهود الذين
آتيناهم الكتاب يعرفونه كما يعرفون ابناءهم وقد شهد له من اهل التورية والانجيل من اسلم

منهم واقرّ وانه مذكور عندهم معهود عليهم فيه كما ذكره الله تعالى في القرآن
ونحن نذكر بعضا مما في الكتب الاولى ليتضح ان نبوته عليه السلام ظاهرة جلية
منها في الفصل الحادي عشر من السفر الخامس عن موسى عليه السلام ان الرب قال
لموسى انه مقيم لهم نبيا مثلك من بين اخوتهم وايما رجل لم يسمع كلماتي التي يؤديها
عن ذلك الرجل باسمي انا انتقم منه. وهذا ابدا يدل على ان النبي الذي يقيمه ليس من بني
اسرائيل بل من اخوتهم اولاد اسماعيل ولم يخرج نبي منهم سوى محمد صلى الله عليه واله
وقد كان خروجه بين بني اسرائيل في المدينة لانهم مطيعون بها النضير وقريظة وبني قينقاع
والشام. ومن ذلك ان في التورات ان يعقوب قال لا يزول الملك من يهودا والوحي من
بين رجليه حتى ياتي الذي له الملك واياه ينتظر الامم محمرة عيناه كشارب الخمر بيض اسنانه
كشارب اللبن. وهذا ابدا يدل على ان ذلك هو محمد صلى الله عليه واله لا [illegible]
حمرة عينيه والصفات وجدها كاملة فيه ولا يجوز ان يكون من نومله اليهود وهو
المسيح لانه لا يبطل امر يهودا وما زال امر اليهود الا برسول الله صلى الله عليه واله
وفي بعض كتبهم عن الله تعالى انه قال اني مؤيد بني قيدار بالملائكة ويحوزون اليكم بالخيل
والنفر والسلاح فيدوسونكم الدين ويهشمون انا قائم بالحمية والغضب وبنو عورتكم لابس
عن كم ويسلبونكم الله مجدكم وجميع رضاي يفعلون بكم ونحو فذلك هم للعرب فلو كانت
على خطا فيما يعلب باليهود ما اذن الله مدحهم بذلك ولا رضيه. ومنها في الفصل
الاول من كتاب صفنيا ايها الناس ترجوا اليوم الذي اقوم فيه للشهادة فقد حان
ان اظهر حكمي بحشر الامم وجميع الملوك لاصب عليهم سخطي والم غضبي فتحترق الارض

اخر انا تسخطي ونكري هناك اجدد للامم اللغه المختاره ليقولوا اسم الرب جميعا
وليعبدوه في ربقه واحده معا وليأتوني بالذبائح من معابر انهار كوش وقد فعل
الله تعالى ذلك لمحمد صلى الله عليه وآله فانه جدد به للامم التعبد باللغه العربيه وهي
المختاره حتى صاروا يتخاطبون بها في تلاوه القران والاذان والاقامه والخطبه والتشهد
وساير اذكار الصلوه والتسبيح وصار كثير من الاقاليم ما نطقهم الا باللغه العربيه
وذلك لمحمد صلى الله عليه حرست امته وظهرت على جميع الاديان وملكت البلاد
في كثير من بلدانهم
والعباد شرقا وغربا واختلطوا بهم حتى لا ينطقون الا بالعربيه • ومنها في الفصل
الثاني عشر من اشعيا لتفرح ارض البادية العطشى ولتبتهج البراري والفلوات وليزهر
وتزهو امثل الوعل فانها ستعطى باحمد محاسن لبنان وكمال حسن الدساكر والرياض
وتنظر جلال الله وبهاء الاهنا وهذا تصريح باسم احمد صلوات الله عليه وقد اعطيت
ارض العرب في البوادي والبراري به الرياض وانواع الفاكهه في نواحي مكه وعرابي دجله
من البصره وكانت من القفار والمهامه وكثر ساكنيها • وذكر الشيخ ابو الحسين البصري انه راى
هذا الكلام في نفوس النصارى ولم يذكر فيه احمد فقال وعلمت ان في هذا الكلام كلاما
قد اسقطه بعضهم ولعل بعضهم حرفه • ومنها في الفصل العشرين من كتاب اشعيا
ان الضعفاء والمساكين يستسقون ماء ولا ماء لهم قد جفت السنتهم من الظما وانا الرب
اجيب يومئذ دعوتهم ولن اهملهم بل اجري في الجبال الانهار واجري بين القفار العيون
واحدث في البراري آجاما واجري في الارض العطشى ماء معينا وانبت في القفار البلاقع
الصنوبر والآس والزيتون واغرس في الفلاة الصفصف السرو والبهيه ليروها جميعا
ثم يتدبروا ويعلموا ان يد الله صنعت ذلك وقدوس اسرائيل ابدعه وهذه صفات

العرب لانهم كانوا في المعاطش تجري لهم المصانع في القفار وبين الجبال وجرت
الانهار تجري في البصرة وذلك بظهور دولة محمد صلى الله عليه واله. ومنها
ما ذكره في الفصل الحادي والعشرين من كتاب اشعيا انه قال امرا جديدا وستعرفون
ذلك وبعد قوته لتسبحني وتحمدني حيوانات البر من بنات اوى حتى النعام لاني اجريت
الماء في البدو واجريت الانهار في بلد اشيمون لتشرب منه المصطفاة فلتشرب منه
الامة التي اصطفيتها وبلد اشيمون هي القفار والامة المصطفاة النصارى لها بلاد البدو
كما ذكرهم امة محمد صلى الله عليه واله وليس لهم ان يصرفوه الى ما سطره اليهود من
المسيح لان ما في كتاب اشعيا انه من بلاد البدو وجبال فاران كما اعلمنا ذكره والمسيح
انما سطع من بلاد الروم. ولانه قد بين ذلك في كتاب حزقيال قال ان الذي
هو لكم امة مغروسة على الماء ملك فهي
نطفت من البادية تكون فيه حيث اليهود وتفرقت منها اغصان كالعصي
كالكرمة التي اخرجت ثمارها واغصانها عن مياه كثيرة وتفرقت منها اغصان كالعصي
قوية مشرفة على اغصان الاكابر والسادات وتسبقت وان يفعت اغصانهن وانتهى اعلاهن
على غيرهن وحسنت اوراقهن بارتفاعهن والتفاف شعبهن فلم تلبث تلك الكرمة ان
قلعت بالسخطة وضرب بها على الارض واحرقت السمائم ثمارها وبعد قواها ويبس
عصا عزها واتت عليها النار واكلتها بعد ذلك غرس غرس في البدو وفي (عصاها)
الارض المهملة المعطلة العطشانة وخرج من اغصانه الفاضلة وفي بقل البساتين
وخرج من اغصانه الفاضلة لتختاره ونقل من الشرابي من اغصانه المنتجبة نار واكلت
ثمارها حتى لم يبق منها غصن قوية ولا قضيب ينهض بامر السلطان والسر تشكون
ان هذا الكلام ورد في ذم اليهود وسخط الله عليهم وذلك دليل على انه يعني

فيه من نبلها الغرس الذي غرس في ارض البادية وذلك قوله من اغصانه المنتجبة علي انه
شيء من قبل الله تعالى وهذا انما يحق بالنبي عليه السلم لان اليهود زالت دولتهم ولم يبق منها
شيء بارض الحجاز وغيرها من العربى فزال ذلك بالمسيح الناري من الغرس الذي
غرس بالبادية فالغرس هو النبي صلى الله عليه واله واتباعه والغصن المنتجب هو علي بن ابي
طالب عليه السلم والذين كانوا معه حين فتح خيبر ٠ **ومنها** قول هذا في الفصل
العشرين من اشعيا وهو مذكور في الثالث وخمسين ومايه من مزامير داود زبوره
التسبيح ابو الحسن قال زاره وذكر بن الطبري رحمه الله انه في الثاني وخمسين هكذا
لتبتهج البوادي وقراها ولتصير ارض قيدار مروجا ولتسبح سكان الكهوف وليهتفوا
من قلال الجبال بحمد الرب وليذيعوا تسابيحه فان الرب ياتي كالجبار وكالرجل المجرب
المسلطي للتكسر فهو يزجر ويتجبر ويقتل اعداءه ٠ وقيدار هو ابو العرب وابن اسماعيل
وارضه مكة وقد صارت مروجا وقد اخبر انه يجي بما هو من قبل الله سبحانه كما به
الانتقام من الاعداء وذلك يدل على مثل ما دل عليه ما قبله وان هذا الذي ينتقم يخرج
بامر الله من بني قيدار وليس الا محمد صلى الله عليه ٠ **ومنها** في الفصل التاسع من السفر
الاول من التوراة ان هاجر لما غضبت على سارة تراءى لها ملك الله فقال لها يا هاجر
اين تريدين ومن اين اقبلت قالت اهرب من سيدتي سارة فقال لها ارجعي الى سيدتك
واخضعي لها فان الله سيكثر زرعك وذريتك وستحبلين وتلدين ابنا وتسمينه اسماعيل
من اجل ان الله سمع دعاءك وخشوعك وهو يكون عين الناس وتكون يده فوق الجميع ويد
الجميع مبسوطة اليه بالخضوع وهو يسكن على تخوم جميع اخوته هذا نقل من ابن الطبري
الطيب وهذه البشارة ليس يجوز ان يبشر بالملك من قبل الله الا وهو حق وصواب

ومعلوم ان اسمعيل واولاده ما كانوا مستقرين الا في القليل من الارض وما بسطت
بل الجميع بالخضوع الا لامام محمد صلى الله عليه واله فملكوا البلاد العراق والشام
والغرب والشرق • وفي بعض كتبهم جاء الله من طور سينا والقدوس من جبال فاران
لقد انكشفت السما من بهاء محمد وامتلات الارض من حمده يكون شعاع منظره مثل النور
يحوط بلده بعزه تسير المنايا امامه وتصحب سباع الطير اجناده قام فمسح الارض
وتامل الامم وبحث عنها فتضعضعت الجبال القديمة واتضعت الروابي الدهرية
وتزعزعت ستور ارض مدين ولقد جاز المساعي القديمة وغضب الرب على الانهار فحرك
في الانهار واحدام صوتك في البحار ركبت الخيول وعلوت مراكب الانقاذ والعون
وستنزع في قسيك اغراقا ونزعا وترتوي السهام بامرك يا محمد ارتوا وتحرث الارض
بالانهار ولقد رأتك الجبال فارتاعت والجرف عنك شؤبوب السيل وتغير المهاوي تغيرا
ورعبا ورفعت ايديها وجلا وخوفا وتوقفت الشمس والقمر عن مجراهما وسارت العساكر
في بريق سهامك ولمعان نيازكك تدوخ الارض غضبا وتدوس الامم زجرا لانك ظهرت
لخلاص امتك وانقاذ تراث ابائك • هذا اتفق من رين الطبري رحمه الله • فاما
النصارى فذكر الشيخ ابو الحسين رحمه الله انه راى في نقولهم والظهر من جبال فاران
لقد تقطعت السما من بهاء المحمود وترتوي السهام بامرك المحمود لانك ظهرت لخلاص
امتك وانقاذ مسيحك • قال الشيخ رحمه الله ونقل لي من السرياني بدلا من قوله وتامل
الامم وبحث عنها كذب الامم وبدلا من قوله وتغير المهاوي زعقت الهاوية صوتها
واحذر تبسط بالعيها اي ارتفع من كان منخفض القدر في عكس قوله فتضعضعت الجبال القديمة
اي انخفض الملوك ومن كان رفيع القدر ونقل وتوقفت الشمس والقمر عن مجراهما

للمتشبثين في بريق سهامك ولمعان نبالك اي انه قد يبلغ من كثرة عساكرك وكثرة سلاحهم
ما قد يزيد شعاعه على شعاع الشمس والقمر فهذا غشيهما فاحتاجا اليه وداى على
سبيل المبالغة وجبال فاران هو الحجاز لان في التوراة ان اسمعيل تعلم الرمي في برية
فاران ومعلوم انه انما سكنه مله صلوات الله عليه. وفيه دلالة ان محمدا الخارج
من جبال فاران هو رسول الله صلى الله عليه دون المسيح الذي يظنه اليهود من بلاد العجم
فاما نقل بعضهم المحمود فهو يعني محمد لان محمود ومحمد هما اللذان وقع لهما الحمد وهو في
السريانية مشبحا اي محمود ومحمد ولهذا اذا اراد السرياني ان يحمد الله شوبحا
لالاها فقوله تشبحا هو الحمد ولم يات من جبال فاران من صفته هكذا الا احمد وما
ذكره في البحار وانقيادها له يدل انه رسول الله صلى الله عليه واله لان امته ركبت البحار
بالحول واطاعت في ذلك وانقادت لها. واما قوله وانقاد مسبحك فان النبي صلى
الله عليه انفذ المسيح عيسى عليه السلام من افتراء اليهود عليه وكذب النصارى له
وفي نقل اليهود جاء الرب من طور سينا والقدوس من جبال فاران بين مبدا وهذا
يدل ان المراد به الوحي والشرع دائما وانه ليس الغرض به المسيح الدجال لانه لا يكون
الا ملكا وهذه البشارات في الكتب المتقدمة تدل على ان محمدا صلى الله عليه واله
نبي صادق وان ما جاء به حق وصواب وذكر مشايخنا ان هذا الفصل كثير جدا ونعرفه
من يعرف اللغة السريانية وقد تم ما ذكرناه الموضع الثاني وهو في الدلالة على نبوته
صلى الله عليه واله. واما الموضع الثالث وهو في سائر حجج المخالفين والجواب عنها
فاعلم ان حجج المخالفين والرد عليهم يختلف بحسب اختلاف مذاهبهم ومطاعنهم
في النبوات فلو فيما نحصرها اما من لا مذهب له الا تبع الصانع الحكيم من الدهرية

واصناف الثنوية والصابئة وقدماء الفلاسفة فان الشبه التي يوردونها انما
تتعلق باثبات الصانع وباثبات الالاه عز وجل والرد عليها وفيما يوردونه قد
تقدم بيانه والتصح برهانه فلا معنى لاعادته هاهنا. واما من اثبت الصانع
والالاهية والربوبية وجملة من اهل الكتب الماضية واليهود والنصارى وغيرهم
من البراهمة وسواهم من اعدا انبيا الله من الباطنية الملاحدة فان شبههم في ذلك
مختلفة منهم من يطعن عليه صلوات الله عليه من قبل المعجز. ومنهم من يطعن عليه
من قبل الشريعة. اما من يطعن عليه من قبل المعجزة. اما الباطنية فلهم في
ذلك شبه مزخرفة كثيرة منها شبهة قالوا ان هذا القران خبر عن نفسه
مامور لم نجدها وانه على صفة لم نجده عليها. وذلك انه قال ولو كان من عند غير الله
لوجدوا فيه اختلافا كثيرا قالوا ووجدنا اهله قد اجمعوا على قراه زيد بن ثابت
وعبد الله بن مسعود وغيرهم من القرا في الصحابة ووجدنا قراتهم في القران مختلفة
في الالفاظ وفي المعاني وفي التقديم والتاخير والزيادة والنقصان والتخفيف والتثقيل
والتحريك والتسكين. قالوا فعنهم الله اوجبوا ان قراه من قرا كالصوف المنفوش
لا تخالف قراه من قرا كالعهن المنفوش. وكذلك قراه من قرا وامضوا الى ذكر الله
لا تخالف قراه من قرا واسعوا الى ذكر الله. وكذلك في التقديم والتاخير
نحو قراه من قرا وضربت عليهم الذلة والمسكنة فانها تخالف قراه من قرا وضربت
عليهم المسكنة والذلة قالوا وكذلك الزيادة والنقصان نحو من قراه والليل اذا
يغشى والنهار اذا تجلى والذكر والانثى فانها تخالف قراه من قرا وما خلق الذكر والانثى

وكذلك قوله والسارق والسارقة تخالف قراءة من قرأ والسارقون والسارقات
وكذلك القراءة بما تختلف المعنى فيه نحو قوله هل تستطيع ربك بالتاء من تستطيع
وفتح الباء من ربك فإنه تخالف في المعنى القراءة بالياء من يستطيع وضم الباء من ربك
وكذلك لقد علمت ما انزل هؤلاء الا رب السماوات والارض مضموم التاء من علمت
ومفتوحها والمعنى مختلف. وايضا فقيل ان فيه المحكم والمتشابه وهذا اختلاف
وايضا فالتعارض فيه كثير في اخباره واوامره ونواهيه وغير ذلك مما ضربه
وهذا غاية الاختلاف وكيف يصح قوله ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا
كثيرا. ومنها **شبهة** قالوا ان هذا القرآن يشهد لنفسه بما لم يوجد
فيه من ملاحة بالبيان والبلاغة وحسن التفصيل والبعد عن العي والفساد فقال
تلك آيات الكتاب المبين وقال تبيانا لكل شيء. واذا تتلى عليهم آياتنا بينات. وقال
ولا ياتونك بمثل الا جئناك بالحق واحسن تفسيرا. وقال احكمت آياته ثم فصلت. وقال
وفصلناه تفصيلا وجعلناه على علم ما وصف. فان كثيرا منه لا يعرف معناه
مثل ما في اوائل السور الم وحم وغيره وبعضه يعلو على الفصيح العالم معرفة
معناه ولهذا اختلف فيه فصحاء العلماء وقالوا من اجله باقوال متضادة نحو الموحد
والمثبت والمعتزلي والمرجي وغيرهم وكلهم يحتج بآياته ويأولها على قوله بمعنى يلائمها
وحملة لفظها فيما وضع الضلال الالتباس واحتمال الفاظه للضلال فكيف يوصف
بانه هدى وبيان. ومنها **شبهة** وهو قوله قال قل لئن اجتمعت الانس
والجن على ان ياتوا بمثل هذا القرآن لا ياتون بمثله ولو كان بعضهم لبعض ظهيرا.

وقد تحدى في اية بعشر سور وفي اية بسورة فلا يخلوا ان يكون تحدى بمثل
حروفه وكلماته منفردا وكل عاقل يعلم انه كما امكننا ان نقرا الحمد لله
الى اخر ما يمكننا فكذلك ان نأتي بحروفها وبا [illegible] الكلمات منفردة
مثل الحمد وحده الله وحده رب وحده وكذلك سائرها واما كنا نقدر ان نقول
محمد رسول الله ونقول حسبنا الله. واما ان يكون تحدى بمثل تأليفه وتركيبه
وكل عاقل يعلم انه داخل تحت المقدور للعرب لان يكون الكلمة تحت الكلمة مقدور
للقادر لان من قدر ان يقول الحمد وحده قدر ان يجعل على اثره لله ثم كذلك الى
اخر السورة الا ترى انه قدر على ذلك بعد ما سمعه وسماعه لا يوجب القدرة
على تأليفه فدل على دخوله تحت القدرة. قالوا وهل تأليف الكلام الا كتأليف
الكتابة وقد صحت القدرة على تأليف الحروف فصحت بالكتابة فصحت بالكلام لانه ليس
بازيد ان يجعل حرفا بجنب حرف. وربما قالوا ولم نرى بالنقاش الاجسام ولا
تصوير اهل الاحرام الا وقد الفنا مثله وكيف تألف الكلام الا ترى انه قد صور
بصورة الادمي وصورة سائر الحيوان وكذلك صورة الاشجار وكيف خرج بالتأليف
القران عن سائر التأليف مع ان الاولى يحكم على الصانع الحكيم والقدرة على مثله لم
يبطل عندكم كونه حجة **والجواب** وبالله التوفيق ان هذه الشبه يكفي فيها
جواب واحد ولهذا احتجنا بها وهو ان نقول اما الملحدها ولا الملحدة الطعن
بهذا التركيب من الكلام لانهم جهلوا فنون الفصاحة وفنون البراعة في الكلام
والملاحة وفنون ذلك منهم شدة العداوة لمن ظهر عليه القران وهو محمد عليه السلم

وكثرة الحسد له ولأمته وقلة الاعتنا بالآلات التي تعرف بها قدر القرآن
وجلالة حاله من اللغة والنحو والأخبار والقصص والآثار وأخبار النبي عليه السلم
وأحواله وأحوال ا لقوم الذين بعث إليهم وفيهم وما قالوه في القرآن ووافق
ذلك من هاولا الباطنية الملحدة أخزاهم الله تعلى فلو ما شاكه في التوحيد ما يليه
إلى الإلحاد معرفة بالتعطيل على ما استحقته من جحد لأن الله تعلى لها وإعراضه عنها
ولعنه لها وذلك لأنه ران على قلوبهم ما كانوا يكسبون. وإذا اجتمع من الذنوب
والخذلان مع الجهل والطغيان صاروا بلا محالة من العميان ومن جهل شيئا عاداه ومن
عمي عن شي استثقله. ألا ترى أن العروض حبوب عند من لم يعرفه. والكلام فضل عند من لم يفهمه
والجهالة عدوة الحكمة والآفة الأمر في القرآن ظاهر عن جحد. ومشهور عن علي أنه
ظهر على محمد صلى الله عليه وآله بين قوم أجمع ما كانوا لعدد. وأبرع ما كانوا بلاغة
وفضلا. وأشد ما كانت أملاك من غرر كلامهم وزهرة شبابهم ونفاذ ذكرهم ودور الهمم
وكثرة تفاخرهم بالفصاحة في الكلام والبلاغة في النثر والنظم. والخطب والرسائل
وشدة الحمية وكثرة الغضب والكبر والعز بالعزة وقلة التواضع للمناوي
والمفاخر. وأنه صلى الله عليه لتحديه عليهم. وادعا الأجلة المزية على جلتهم وأهل
النزاعة منهم. وتحداهم وقرع. وتوعدهم وقرع. وسمعوا آيات القرآن في المحافل
والأسواق والطرقات والحضر والبادية. وأقام يقرعهم به ثلثة وعشرين سنة وسمعوا
قوله ولو أن قرآنا سيرت به الجبال أو قطعت به الأرض أو كلم به الموتى. وقوله
لو أنزلنا هذا القرآن على جبل لرأيته خاشعا متصدعا من خشية الله. وقوله ولقد

صرّفنا في هذا القرآن من كل مثل. وقوله إن هذا القرآن يهدي للتي هي أقوم
وقوله لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه فما عابوه بما ذكرته الملحدة. ولا
طعنوا عليه بما طعنت به الباطنية الجاحدة. لا بالتناقض ولا الاختلاف ولا بالزيادة
ولا النقصان ولا بأنه متغير عن الفصاحة والبيان. ولا بأنه لا يفهمه الحيران.
ولا بأنه تارة يقرأونه بحرف وحينا بحرف آخر ولا قالوا قد وجدنا فيه اختلافا كثيرا
معارضة لقوله. ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا. بل اعترفوا
بفصاحته. وأقروا ببراعته. وقال فصحاؤهم في القرآن والله ما هو بسحر ولا كهانة
وأشاروا أن يدعوه والعرب فإن ملكهم فلهم ملكه. وإن أطاعوه لم يكونوا أول تابع
عليه. ولما استعظموا القرآن قالوا لولا نزل هذا القرآن على رجل من القريتين
عظيم. ولم يقولوا كما قالت الملحدة بأنه مصحف متناقض. وغير فصيح ولا بين وبل
القرآن فيهم أفرادا وجماعة بالذم لهم والتهجين. نحو قوله لأبي لهب تبت يدا أبي لهب
وقوله لأمية بن خلف ويل لكل همزة لمزة. ولأبي جهل أرأيت الذي ينهى عبدا إذا
صلى. والنضر بن الحارث ويل لكل أفاك أثيم يسمع آيات الله تتلى عليه ثم يصر مستكبرا
والأخنس بن شريق ولا تطع كل حلاف مهين. وتوعد أبا جهل إن شجرة الزقوم طعام
الأثيم. وفي الوليد بن المغيرة ويل لكل همزة لمزة. وكل ذلك يزعجهم على الطعن على
القرآن كما أزعجهم على المحاربة له بالسيف والسنان. فكيف يسكتوا عن الطعن عليه
بما طعن عليه به الملحدة مع طول المدة وكثرة المطاولة والمراوضة والمراسلة.
والمحاربة والموادعة ولم يقولوا لحن يقدر على حروفه وقل لا بأنه مفردة ومركبة

ذوو الرأي منهم

ولماذا لم يقولوا نحن نقدر على تأليف مثله . مع شدة حاجتهم الى ادحاض حجته
وابطال دولته . ولماذا لم يعارضوا احقر سورة او ياتوا بمثل احقر آية من
كلامهم الفصيح وهم اعدا الخلق لمن جا به واشد العالمين تحاملا على من انزل عليه
وفزعوا الى السيوف والرماح . وعدلوا الى السهام والحراب وزعموا عن القول
الى الفعل وعن الكلام الى الحرب وتركوا مدافعة الدعوى الا باتلاف النفوس وانتهاب
الحرايم واهلاك للعشاير . وذلك يدل ان القوم لم يالوا جهدا في اختيار المدافعة بالاخف
والاهون والموجود الاسهل . وان امرا الاسهل منه تلف النفوس والاموال والغلبة على
الحرمة والديار وذهاب العز والعدد وهو معارضة القرآن والطعن عليه بما ذكرته
الملاحدة اهل الحدثان لامر لا يخفى حاله الا على عمي . ولا يذهب عن العقل صعوبته
الا على جاهل غبي . ولا يشتبه عظمته وفخامته الا على مغمور الحس ركيك العقل
ظاهر البلادة . واهن العقدة . ولقد اجاب الشيخ ابو الهذيل بعض من ساله عن مثل ذلك
في القرآن وان فيه ما يوهمه انه متناقض وفيه ما يوهمه انه غير فصيح وفيه ما يوهمه
انه لا يفهم معناه . فقال الشيخ وما عرفت ان العرب كانوا اعرف بما يتناقض من
الكلام منا ولا الجهال الطاعنين فيه قال نعم . قال وقد علمت انهم كانوا احرص
الناس على اظهار التناقض لو ظفروا به قال نعم . قال فلو كان فيه تناقض لاظهروه
ولاحتجوا به عليه او ما اشبه هذا الكلام . فهذا جواب شاف كاف
ثم ان اهل التوحيد تتبعوا جميع ما لحظ ببال الطاعن عليه من الآيات على التفصيل
وفصلوا الكلام في معانيها وانها غير متناقضة بما لا يتسع له هذا المكان

فأما ما ذكروه في القراءات وأن ذلك دليل الاختلاف. فذلك لا يصح لأن القراءات
نزلت من الله تعالى كذلك. وقال النبي صلى الله عليه وآله نزل القرآن على سبعة
أحرف كلها شافٍ كافٍ. وهذا الخبر مستفيض لا يدفعه صاحب خبر ولا حامل
أثر. وجميع تلك القراءات هي لغة العرب التي لم ينكرها فصحاؤهم ولا عابها
خطباؤهم ولا شعراؤهم. وليس الغرض أن الكلمة الواحدة فيها تسع قراءات فهذا
لم يقع ولا يصح. وإنما الغرض أن جملة القرآن على سبعة أحرف في الكلمة الواحدة
قراءتان أو ثلاث. ونسبتها إلى القراء السبعة لأنهم سمعوها عن أصحاب رسول الله
صلى الله عليه وآله الذين كانوا أقرأهم للقرآن وحفظوه. والصحابة قرأه عليهم النبي
صلى الله عليه وآله بهذه القراءات. ولعمري لجهل الجاهل وظنه أنها منسوبة إلى القراء
ولكن لما اختار بعضهم أن يقرأ بقراءة ابن مسعود التي حفظها من رسول الله صلى الله عليه
وآله. وبعضهم اختار أن يقرأ بقراءة أبي وبعضهم بقراءة زيد وغير ذلك نسبوها
إليهم لذلك. والله تعالى إنما أنزل القرآن كذلك لأن يوسّع ولا يضيّق ولأن بعضهم
يسهل عليه حفظ لغته التي قد اعتادها وأنس بها والضرب الذي يعتاده دون
غيره. ألا ترى أن من الناس من يحفظ الشعر دون غيره. ومنهم من يحفظ النثر دون الشعر
وتختلف الأحوال بحسب ذلك. فأقر صلى الله عليه وآله بأمر الله تعالى كل قوم ما
كان أعلق بألسنتهم وأدخل في قلوبهم. ولا يختلفون إلا في اليسير من القرآن الذي
في ضمن الجم الغفير الذي يجمعون عليه وجعلهم عليه السلام يعلمون الناس وقراءة
عليها لا للجماعة وعلى غيرهم. وصار كثير التقلب منهم والاشتباه عليهم والقرآن

من أعسر الحفظ. وأشق ما ضبط لما فيه من التشابه ولأنه تعالى جعله حجة
ومعجزة باهرة على خلاف ما يعتاد من فصيح الكلام ونظمه. فيعسر لذلك حفظ ما
لا يعتاده لولا توفيق الله تعالى ووفاؤه بما ضمنه من حفظه إلى آخر الدهر بقوله
إنا نحن نزلنا الذكر وإنا له لحافظون وكانوا أحوط لما يعتاد حفظه من
كلامهم. ويعسر عليهم كلام ربهم الذي زاد أن جعله آية لهم ولهذا
قرأه عليهم صلى الله عليه وآله ثلاثاً وعشرين سنة. فما مات واحد يحفظه
كله جميعاً إلا ستة أو سبعة منهم أبي بن كعب. وعبد الله بن مسعود. وزيد
بن ثابت وسائرهم من العرب يعلمونه ويحفظونه حفظ المعرفة لا حفظ السرد
لا لأن تلونه سنة إذا قرئ ومن غيره. ولا يلبس عليهم شيء من أمره. ومن حوله
إلى الحفاظ في سرده. ومنهم من يحفظ أكثره ومنهم من يحفظ نصفه. ومنهم
أقل ومنهم أكثر. ولولا أنهم استعانوا عليه بالعمل لقل حفظهم له. وقد قال
تعالى إنا سنلقي عليك قولاً ثقيلاً ولولا أن الله تعالى رتله ترتيلاً وحفظه محمد قليلاً
قليلاً كما قال وقال الذين كفروا لولا نزل عليه القرآن جملة واحدة كذلك لنثبت
به فؤادك ورتلناه ترتيلاً لأن ذلك أضبط له وأقوم به وأوفق لهم وليس لقائل أن يقول
فإذا كان لم يحفظ إلا ستة أو سبعة فكيف يكون نقله متواتراً لأنا نقول ذلك
فيمن حفظه كله بمعرفته وسرده والأمم العظيم الذين ملأوا ما بين بحر عمان إلى أقصى
اليمن إلى الجزيرة إلى أقصى ديار العرب كانوا يحفظونه حفظ المعرفة لا حفظ السرد ويحسنون
بنيته إذا تلي ومن غيره لفصاحته والمعرفة به وصار للناس في تلك القرآن صلاح

وسهوله وخفه لتكون الانسان اذا ذهب عنه بعض الحروف كفاه من ملاحظة
من الحرف الاخر. والقراات كلها صواب وان اختلفت المعاني شتوا كان في الاوامر
او الحكايات فانه تعلى امر بكل ما وصف به القراات ومخبر بما دلت عليه تلك القراات
كقوله لقد علمت ما انزل هاولا بالضم والفتح فانه مره خبر عن فرعون ومره خبر عن
موسى وكله ثابت فان موسى كان قد اخبر بذلك كله فمره عن علمه ومره عن معاينه
عدوه وهكذا قوله ربنا باعد بين اسفارنا وبعد فان القوم كانوا سالوا
ذلك ولما فعل تعالى ذلك اخبروا انه باعد بين اسفارهم فكله صحيح فلا مطعن
للملحد في ذلك ولا مدخل ولا تناقض ولا تباين. واما طعنهم باختلافه
في ان بعضه محكم وبعضه متشابه فلا يصح لان ذلك انما معهم اولا انه عدل حكيم
لا يفعل الا الحسن فاذا عرفوا ذلك كفاهم في ان ذلك كله حكمه وصواب
وايضا فانه تعلى اراد ان يكون معجزا ذا الاعلى سوته. ولن يتم ذلك الا بالمخاطبه
بضروب المجاز وبصنوف الكلام بالزياده والنقصان والتشبيه والامثال والتقديم
والتاخير وهذه هي وجوه المتشابه وقد ازاح العله حيث احالنا
تعلى وان لا ناخذ بشي من محتملات المتشابه الا بما يوافق المحكم وهذا غايه
الايضاح والبيان. قال تعلى منه ايات محكمات هن ام الكتاب واخر متشابهات فاما
الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغا الفتنه وابتغا تاويله وما يعلم
تاويله الا الله والراسخون في العلم فبين ان الضال انما يوتى من قبل زيغه وميله الى
المتشابه على غير رده الى المحكم. فلم يدع تعلى عله للمكلف يتعلق بها ولا عذرا له

يعبدونه . وايضا فان الله تعالى لم يرد ان يبقى العقلا مهملين كالبهائم لا يتفكرون ولا
يتدبرون في صلاح انفسهم ولم يكن بد من ان يرغبهم الى التفكر والتدبر والتذكر بالانظار ليبلغوا
الى الغاية الكمال . ومعرفة ما يجب من ذي العزة والجلال . وليس ذلك الا بان يحثهم على
انظارهم بما يبعثهم على النظر ويحصل الفكر . وليس ذلك الا بما يحتاج الى النظر من المتشابه
فاما ما لا يحتاج الى النظر من المحكم فقد كفوا مؤنته واعطوا معرفته من غير تعب ولا نصب
وهذا كما يعجز الحكيم تلميذه بان يسأله عما يفتقر الى النظر ولا يسأل معرفته الا الغامض
العلم ليهذبه ويؤدبه ويمرنه على الانظار ويرده الى الاجتهاد لئلا يعتاد الاهمال .
فهو يعمى اودية الكمال ويقعد به الاهمال في ساحات الجهال ولاهل الغباوة من الرجال
فالله تعالى اراد لنا معالي الامور واشرافها وكره لنا اراذلها وسفسافها . واما
طعنهم بمناقضته فقد تبين ان ذلك من فساد في الالسنة وقلة استعدادهم بالآلة التي بها
المعرفة وذلك في العقول كامن ودرين عليها خامد . ولكن العرب كانوا اعرف واقوى ❀
وان الملحدة اعر واطغى ومتى عرفوا انهم الصانع الحكيم واقروا بعدله وحكمته
وانه لا يجوز ان يناقض في كلامه تحققوا ابطال ظنهم وظهر لهم ان ذلك جهلهم ولم
يشبه التناقض في قوله تعالى هو الذي خلق لكم ما في الارض جميعا ثم استوى الى السماء فسواهن
وقوله أأنتم اشد خلقا ام السماء بناها رفع سمكها فسواها والارض بعد ذلك
دحاها بل عرفوا انه دحاها بعد ما خلق لنا الارض وما فيها وانه سوى السماء بعد
خلق الارض وقبل دحوها من غير تناقض ولا اشتباه . وتحققوا ايضا معنى قوله تعالى ان كيد
الشيطان كان ضعيفا وانه لا يناقض قوله تعالى استحوذ عليهم الشيطان من حيث ان ضعف

كيده انه لا ينفذ الا على الموسوسة واستحواذه انهم يتبعونه بعضهم حتى صاروا كالمستولي
عليهم. ويهموا حيث انه لا تناقض في قوله ولقد خلقنا السموات والارض وما بينهما
في ستة ايام مع قوله فقضاهن سبع سماوات في يومين وقوله وقدر فيها اقواتها في
اربعة ايام فاتهمه حسن الظن بالله تعالى بما علم من عدله وحكمته انه خلق الارض في يومين
وقدر الاقوات في يومين وخلق السماوات في يومين والجميع ستة ايام والاربعة الايام
مع اليومين المذكورين ستة. ووضح له بالدليل النافع والبرهان القاطع ان الحق مع المسلمين
وان لا تناقض في كلام رب العالمين. فاما قولهم وقع الضلال بسبب ما فيه من الاشتباه
فهو محال وحكم على الغيب من الجهال وانما وقع الضلال لحسبان المتشابه على المحكم وقد
نبه العلي الاكرم فهو بذلك اعلم واحكم وكان الواجب ان يتامله عند قراءته ويعمل
بالمحكمات وما جاء به البيان على ان الجميع سنة وبين المحكم في العمل به. فاما ان يرفض الايات المحكمات
من رب السموات ثم يرجع باللوم على ربه بما لطف في حكمه. واعلم ان القران على
ضروب وله وجوه من عام وخاص ومجمل ومبين ومحكم ومتشابه وناسخ ومنسوخ ويحتاج
في معرفة معانيه الى الاستعداد بالالة التي تنفع بها المعرفة والتعريف والى معرفة علوم
ذكرناها في تحرير الالة. وانما يقع الضلال بسبب التفريط والاشتهار والحكم ببادي
الراي والكسل عن النظر والاعتماد على تقليد الرجال. ومن لم يتحرز في جميع ذلك لم يحذر ان
يضل وان يزيغ عن منهاج الحق ويتعثر في اودية الضلال ويهيم في مهامه الافتنان نعم
بالله المستعان. فاما الهذيان بالقدرة على مثل القران فذلك مما تلذ به العيان
تمجه عن سماعه الاذان والافلاطون تعارضه المعترض وليأت من كلمه او كلام عن بيان

هو غيره عوض. وأما وجه الإعجاز فليس هو غير نفس الحروف والأصوات ولا
هو عين تأليف الحروف والنغمات ولكنه راجع إلى جزالة اللفظ وحسن المعنى على تأليف مخصوص
ونظم مخصوص. وذلك يحتاج إلى زيادة علوم ثلثة. أحدها ما يصلح أن يوجد من
الألفاظ الفصيحة في الكلام وذلك يفتقر إلى تمييز بعضها عن بعض والمعرفة بأقصاها وأوسطها
وأدناها وما يقوم من الألفاظ مقام غيره وما لا يصح أن يخلفه شيء منها في إفادته
وثانيها كيفية تركيب ذلك على الوجوه التي يكون معها أفصح وأكشف عن المعنى وأوضح
وذلك يقتضي المعرفة بوجوه الحسن والقبح في تقديم ما يتقدم وتأخير ما يتأخر وما يكون عمدة
الكلام من ذلك أفصح أو أوضح. وثالثها العلم بالحركات وأعلاها وأوسطها وأدناها
واختلافها بحسب ما يأتلف إلى ما اختصت به من الكلمات قبلها وما يكون يصلح أن يبدل بعضها
ببعض وهذا يفتقر إلى خبرة بلغة العرب وإلى علوم بذلك ضرورية من فعل الله تعالى والله
تعالى هو الأعلم بتفاصيل ذلك. فلهذا أوجد كلامه في القرآن على أسلوب وقانون أعجز
العرب الإتيان بمثله وإن كانوا نقاد الكلام وجهابذة أهله. ولهذا أبطلنا قول
النظام إن العرب ليس يعجزون عن مثله وإنما صرفهم الله تعالى بالصوارف عن الإتيان بمثله
وشبهته في ذلك مثل ما ذكرناه عن الملحدة في الشبهة الثالثة من أن إجادة مقدورة
وثانيه مقدور. قلنا نعم ولكن إتيانهم بمثله على فصاحته وحسن استقامته
غير مقدور وإن كانوا يفرقون بين الفصيح والقبيح كما يفرق الواحد منا بين الشعر وغيره
من النثر وقد ربما لا يقدر على الإتيان بالشعر وقد يفرق بين الأعلى من الشعر في الفصاحة
وبين غيره من الأدون ولا يحسن أن يأتي بالأحسن من ذلك ولا بما هو أدون فلهذا افترقوا

بين فصاحة القرآن وبين مقدار ما بلغت اليه فصاحتهم . ولم يحسنوا ان ياتوا بمثل
القرآن على ما تقدم بيانه . والا فما منع النظام ان ياتي بمثله ولا يصرف عن
معارضته او ليس هو يفرق بينه وبين غيره من كلامهم المنثور والمنظوم وبين سورة من
سوره وخطبة من خطبهم في بلاغته وفصاحته . وايضا فانه يقال للنظام
وطبقته ما تعنون بالصرفة ان عنيتم ان الله تعالى صرفهم اي لم يخلق علما ضروريا بالمثل
فصاحة القرآن يتمكنون من الاتيان بمثله فهذا هو قولنا . وان عنيتم انه منعهم من
الكلام بمانع ومن نظمه وكيفية تركيبه مع ان معهم من العلوم ما يتمكنون بها من
احكام مثل القرآن . فذلك لا يصح لان المعلوم ضرورة ان العرب كانت بعد نزول القرآن
تفاخر بالفصيح من الكلام ويتذاكرونه في المحافل والقوافل في النثر والنظم ويأتون
بالفصيح الجيد . وكيف يصح القول انهم صرفوا عن ذلك وهم يأتون بمثله وانما لم
يوتوا العلم الذي معه يتمكنون من الاتيان بمثل القرآن . وان ارادوا انهم صرفوا عن
الدواعي الى معارضته فقد بينا بطلان ذلك فيما تقدم . وان ارادوا انهم صرفوا عن المعارضة
مع علمهم بها وقدرتهم عليها وتوفر دواعيهم اليها فذلك لا يصح لانه بعض ما هو من حق القادر
اذا توفرت دواعيه وبطل التفرقة بين القادر والعاجز وذلك محال . وان ارادوا انهم
كانوا قبل نزول القرآن على ما يكون معارضة له الا انه بعد نزوله سلبهم ذلك العلم
لم يصح ذلك لان العاقل لا يجوز ان ينسى الامور العظيمة القريبة العهد مع قرب عهده بها
فان ذلك يقدح فيما هو من كمال العقل . وعلم الفصحاء بالفصاحة واسبابها كعلم اهل
الصناعات بصناعاتهم واحوالها . فان قيل ما انكرتم ان يكون الذي اعجز العرب

هو اسلوبه الذي هو عليه. قلنا قد قال به بعض المتكلمين. والحق انه لا عبرة به
لان هذا الاسلوب هو اسلوب كلامهم في خطبهم ومخاطباتهم ولو خلط شيء من الابيات
في شيء من خطبهم لاشتبه على من لا يحفظ القران ان يكون من جملة كلامهم وذلك يدل ان
الاسلوب واحد. فان قيل فاذا كان يشتبه هكذا دل على انه ليس بمعجز في نفسه
قلنا قد اختلف شيوخنا فقال بعضهم كله معجز وآحاده ليس بمعجز بل يمكن من
الاتيان بمثله. ومنهم من قال الاعجاز في مواضع مخصوصة. وعندنا ان الاعجاز حتى
في السورة الواحدة من اصغر سورة وما يكون مثلها من آياته لان التحدي وقع بذلك
فلم يمكن العرب من الاتيان بمثلها وكان ذلك لهم حجة لو اتوا بها فدل على انهم عجزوا
عن الاتيان بمثلها وبما يقاربها كما بينا ان المقارب في حكم المعارض. فان قيل
فان اختلاف العلماء في ذلك دليل على انه لا يقطع على انه معجز في نفسه. قلنا انهم
انما اختلفوا في وجه الاعجاز على اجماع منهم انه معجز في نفسه. وكل من عرف احوال العرب
واحوال القران علم انه معجز وان لم يعلم حال هذا الاختلاف او علمه ولا يقدح ذلك
في علمه باعجازه وعدم العلم بوجه الشيء لا يكون سببا لانتفاء العلم بذلك الشيء الا
ان يكون وجود ذلك الوجه دليلا عليه كالوجه في القبح ولهذا نعلم ان تصرفاتنا
افعالنا وانها واقفة على احوالنا من دواعينا وغيرها وان جهلنا العلة في وقوعها عليها
وايضا فكل ما اختلف فيه المختلفون يقضي بانهم يقولون انه معجز

شبهة اخرى

مما تشبث بها الملاحدة وهو انه لو صح انه معجز وانه كان حجة في امر محمد صلى الله عليه وآله
فانه غير مقطوع على صحة ما في ايدي الناس اليوم منه. وذلك لان الصحابة وهم

التقطه له وقع بينهم من الاختلاف في سوره وآياته فبعضهم زاد وبعضهم نقص منه
وبعضهم قدّم وبعضهم أخّر. وذلك مما هو ظاهر فيما بينهم واثبتوه في المصاحف
والتقطوه من افواه الرجال ولم يكن كذلك في زمن محمد صلى الله عليه وآله وحرّف بعضهم
على بعض مصحفه الذي جمعه وجرى بينهم هناك من التنازع ما لا يوثق معه به الا
انّ ابيّ حذف بسم الله الرحمن الرحيم من سورة براءة واثبته عبد الله بن مسعود واعظم
القول فيه. واثبت ابيّ بن كعب في مصحفه الذي كتبه خمس سور الفاتحة والمعوذتين
وسورتي القنوت. واثبت فيه لو كان لابن آدم واديان من ذهب لابتغى اليهما ثالثا
ولا يملأ جوف ابن آدم الا التراب ويتوب الله على من تاب. وانكرها ابن مسعود وقال
وهو محو المعوذتين لم يتجاوز فيه ما لبس فيه. واثبت زيد الثلث الاولى والقى سورتي القنوت
وكتبوا بالبتة مصاحف لثلثة من قرائهم ابن مسعود وابيّ بن كعب وزيد بن ثابت
ولو كان ذلك مشروعا لكان النبي محمد صلى الله عليه وآله به اولى واليه اسرع ولم يكونوا
كتّابا ولا عارفين بالهجا ولهذا كتبوا الصلاه والزكاه بالواو في اماكن وبالالف في
اماكن ولم يكن مشكولا ولا معجما وربما زاد الشيء وربما نقص. ولما رأى عثمان ما
جمع وقراءته قال احسنتم وفيه لحن ستقومه. قالوا وانتهى علم القرآن في الصحابة
الى ستة علي وعمر وعبد الله بن مسعود وابو موسى وزيد بن ثابت وابيّ بن كعب وبلنه يتحدرون
من تلبه عبد الله بن عمر وابو موسى عن علي وزيد عن ابيّ وبعضهم سكن على بعض ما في مصحفه
حتى انتهى الحال الى الحجاج وعثمان مصحف ابن مسعود قال مخافة الاختلاف وجمع الناس
على مصحف زيد بن ثابت. وقال ابن مسعود لو ملكت كما ملكوا لصنعت بمصحفهم كما

صنعوا المصحف. وان مروان احرق مصحف عمر. وكان عمر امر ان جلدا له في كتاب الله
قال الرجل اقرأنيها ابن ام عبد على غير ما قرأت قال عمر فاقرأها فوالله ان كان ليحب
دون ذلك وان كنا لنعيب ولطهر. وقال ابن مسعود قرأت القرآن وان زيدا لفي صلب كافر.
وقال ايضا عبد الله بن مسعود قرأت سبعين سورة وان زيد بن ثابت له ذوابتان
في الكتاب بالحضرة الصحابة ولم ينكر عليه احد ووقع سهو من النساخ والتنازع
فيه ما لا يوثق معه على صحة نقله. ولاسيما ان هذا المصحف اليوم هو الذي جمع عثمان
عليه الناس وهو مصحف زيد بن ثابت وفيه المنازع من الصحابة من ذكرنا ولاسيما مع
قول النبي صلى الله عليه واله في غيره ما لم يقل فيه. قال في ابي اقرأكم ابي ولم يقل زيد
وقال لابي بن كعب امرت ان اعرض عليك القرآن. فقال سماني لك ربي قال نعم قال
فبفضل الله وبرحمته فبذلك فليفرحوا هو خير مما يجمعون قالوا ولم لا تقرا بقراءة ابن
مسعود بل عد ذلك كثير منها من الشاذ. وقد قال فيه النبي صلى الله عليه من احب ان
يسمع القرآن غضا كما انزل فليقرأه على قراءة ابن ام عبد. وقال رضيت لامتي ما رضي لها ابن ام عبد
وكرهت لها ما كره لها ابن ام عبد ولم يقل ذلك في زيد ولا لعثمان وهذا المصحف اليوم
جمعهما. وان ابن مسعود كان اقرأ معاذا او لم ياخذ بقراءته. قالوا ولاسيما ان اسلع
عثمان لزيد بن ثابت دون ابي وعبد الله بن مسعود كان عن هوى قالوا لان زيدا كان يليك
عن علي ولهذا لم يتابع حتى الا ان اتى اليه. وكان ميله الى عمر وعثمان وكانا يقربانه
ويستخلفانه قالوا ولهذا ادعى ابي بن كعب على عمر دعوى وجحده عمر فتخاصما الى زيد
فوجبت اليمين على عمر. فلما اراد ابي ان يستحلفه. قال زيد لو اعفيت امير المؤمنين

وكان يبدل الحروف العجمي عن موضعه وهو موضع الحكم. وقال له لو ارسلت الى ابيك
ونهاه عمر عن هذا وفيه دليل انه لم يكن سنة. قالوا وذلك يدل على حنق زيد بن ثابت
وهو الذي جمع القران وحمل الناس عليه عثمان وهو الذي في ايدي الناس الى الان فكيف
يقع الثقة به مع هذه الاحوال والتنازع والتشاجر والزيادة والنقصان وانه لم يكن
كتب في زمن محمد صلى الله عليه وآله. قالوا مع ما روي انهم كانوا يتقولون بالرأي ويعملون به
فلو كان ثابتا في زمن النبي صلى الله عليه وآله فانه لا يوثق به الان على ما هو عليه
والجواب عن ذلك ان ما ذكروه معظمه الطعن على الصحابة ونسبة الخلل
والغلط عليهم وذلك لا يصح فانه لا يوقع التهمة والظنة في القران لان من عرف
الاخبار وبحث عن السير والاثار علم ان القران الذي نقرأ الان هو الذي كان في
زمن محمد عليه السلام والتحدي الذي فيه موذن بذلك لان التحدي فيه لجميع الامة الى
اخر الدهر فانه هو الحجة لهم وعليهم. فلو كان فيه مدخل لو غلط او نسيان
او زيادة او نقصان لكان ذلك من اعظم المطاعن من اهل الفصاحة والبلاغة
الان فهم على مثل لغته وهي اللغة التي كان عليها اصحاب النبي صلى الله عليه وآله
ومن في زمنهم من المخالفين لهم والطاعنين على القراء. وكيف يصح ذلك وقد ثبت انه كلام
حكيم اراد ان جعله معجزا وحجة الى اخر الدهر ومعتمدا للملة الى يوم القيامة واذا
كان هكذا فلا بد ان يحرسه من غايلة الغافلين او غفلة الناقلين او نسيان المهملين الى اخر
العالمين. فاما ما توهموا لاجل اختلاف الصحابة رضي الله عنهم في القليل مما ذكروه
لذلك لا يصح فيما ظنوه وذلك لان الله تعالى انزل القران على محمد صلى الله عليه في نيف وعشرين سنة

وكلما نزلت آية او سورة قرأها على اصحابه في صلواته ومجالسه وحضره وسفره
وهم جلة المهاجرين وخيار الانصار والذين يلونهم من الافاضل . ويقرأونها على العوام
في المواسم العظام . وحث الجميع على الحفظ له والقراءة من المحافل والمواقف والمسابق
واللاحق والزائر والوافد ورغبهم في ذلك . وحثهم عليه ويقول لاصحابه خياركم
من تعلم القرآن وعلمه فكانوا يقرؤونه ويتلونه ويفهمون معانيه ويتدارسونه
بينهم وينقلونه الى البلدان والاطراف . وكان قد عظم حامل القرآن حتى سارع
الى حفظه الاقران . وارسل صلى الله عليه واله رجالا الى القرى ورجالا الى البوادي
يعلمون الناس الدين ويدرسونهم القرآن . ويفهمونهم الاحكام ليكونوا قضاة فيما
شجر بينهم وولاة امورهم . فارسل امير المؤمنين عليا عليه السلام في وجه وارسل
معاذا في وجه وارسل عمرو بن حزم في وجه في رجال كثير من فقهاء الصحابة وقراء
المسلمين وكان في كثير من الاوقات عبادة بن الصامت يقرئ اهل الصفة . وانتشر
القرآن في ثلثه وعشرين سنه في الآفاق وظهر حتى منع عن سائر الكلام . ورواة
اهل الصلاح والعباد والعلماء والعوام وكان اصحابه صلى الله عليه واله شديدي
المحافظة على جميع اموره واحواله وقراءته على كثرته ونشاطهم وحرصهم على الاخذ
منه والتعليم للعبرة . ولقد حفظوا من احواله صلى الله عليه واله واخلاقه وطرائفه
ومعاشراته وآدابه واحاديثه وقصصه ونسبه ماهو اكثر مما بين الدفتين من معيته
الى الوقت مهاجرته الى وقت وفاته ماهو اكثر مما بين الدفتين يعلم ذلك الحاضر والباد
والبعيد والقريب والعرب مخصوصون بشدة الحفظ وحسن البيان . وكانوا المتين

لا يعرفون الكتاب ولا يتكلون على المصحف وكانوا أكثر حفظا وأشد اعتيادا له
وتوفر هممهم على ذلك لكثرة العناية والاحتجاج على المعاندة وقوي دواعيهم أيضا
إلى حفظه ما ظهر وانتشر من فضل حامليه وكانوا يحبون معالي الأمور وأشرفها
ويكرهون سفسافها وأنفذ حفظوه ووعوه حتى عرفوا من جمعه من الأنصار ومن
حفظه من المهاجرين ومن بقيت له السورة أو السورتان ومن أصحاب الحروف
والذين أقرأهم الرسول عليه السلام ولذلك قال أبو ذر لقد تركنا رسول الله صلى الله عليه
وما يقلب طائر جناحيه في السماء إلا وعندنا منه علم وذلك يدل على شدة حفظهم
وعلى اعتناء النبي صلى الله عليه وآله بتعليمهم وكل ذلك معلوم باضطرار لمن عرف
الأخبار وبحث عن السير والآثار ألا ترى أنهم قالوا أول ما نزل من القرآن بمكة اقرأ
باسم ربك الذي خلق وأول ما نزل من القرآن بالمدينة البقرة وآخر سورة نزلت سورة
براءة ثم لم يمنعهم ذلك أن يكتبوا الترتيب على خلاف التنزيل فجعلوا البقرة أول السور
في الترتيب وسورة اقرأ من آخر الترتيب وحتى أنهم عرفوا وقت كل آية نزلت وقدرها
ومكانها وأن أمر جبريل رسول الله صلى الله عليه وآله أن يضعها فأجمعوا أن مدهامتان
آية على قصرها ولم يلد ولم يولد آية وقالوا آمن الرسول إلى آخر السورة على طولها
آية وأن آية الكرسي آية وكل واحد منهما أضعاف الضرب الأول وهذا يدل على
كثرة الحفظ وحتى بلغ من حفظهم أنهم عرفوا كل آية نزلت قبل وهي في القراءة بعد كقوله
بل تأتيهم بغتة نزلت قبل قوله حين لا يكفون عن وجوههم النار وهي بعدها في القراءة
وقالوا والذين يتوفون منكم ويذرون أزواجا وصية لأزواجهم نزلت قبل قوله يتربصن

بأنفسهن أربعة أشهر وعشراً وهذه بعدها ناسخة لها. وأن قوله براءة من الله ورسوله
إلى الذين عاهدتم من المشركين. نزلت بعد ما نزلت إلا الذين عاهدتم من المشركين ثم لم ينقصوكم
والأولى في القراءة قبل. وقال النبي صلى الله عليه وآله يأتيني جبرئيل فيأمرني أن أضع آية كذا
بين ظهري كذا من السورة بعد السورة وهي للقراءة قبلها وهذه الأمور كلها وأمثالها
مما لا يحصى يدل على شدة ضبطهم وشدة حفظهم وأنهم ما بدلوا ولا غيروا. فأما
اختلافهم في الكتابة في المصحف فهو من المحال فإن كتب الله المنزلة ما زالت تكتب وتحرس
في المصحف ليكون أعون للضعيف والغريب وكان قوتاً للمسافر وأحفظ للنسيان وغير ذلك
من المصالح التي لا يعلمها إلا الله. ومن المعلوم أنه كان له صلى الله عليه وآله كاتب الوحي
وأن القرآن كان يكتبه له كتبة. ومنهم من نافق كابن أبي سرح ومنهم من عاند الحق كمعاوية
وقال زيد بن ثابت كنا حول رسول الله صلى الله عليه وآله نؤلف القرآن من الرقاع
إذ قال طوبى للشام. قلنا يا رسول الله لم قال لأن الملائكة باسطة أجنحتها عليها
وفي قوله تبارك وتعالى ما يكفي قال تعالى رسول من الله يتلو صحفاً مطهرة فيها كتب
قيمة. وقال كلا إنها تذكرة فمن شاء ذكره في صحف مكرمة وقال في رق منشور
وقال بل هو قرآن مجيد في لوح محفوظ وقال تلك آيات الكتاب وهذا الكتاب بيان أنه لا إشكال
في كتابته. وأيضاً فإن الصحابة أجمعت على ذلك وإجماعهم حجة على ما بيناه. فأما
قولهم إنه لم يكن كتب في زمنه فذلك لا يصح لأن كتابه صلى الله عليه وآله وكتابته
في زمنه في القصص والعهدات وغير ذلك كانت ظاهرة مشهورة وليس يطعن به إلا جاهل
أو معتوه. فأما تهمة عثمان في جمع الناس على مصحف فذلك لا يصح فقد كان

مجموعا في المصحف في زمن ابي بكر وعمر ولذلك قالوا مصحف عبد الله ومصحف ابي وقد
قيل ان ابا بكر دعا زيد بن ثابت وقال انك رجل شاب وقد كنت تكتب الوحي لرسول الله
صلى الله عليه فاجمع القران واكتبه • وكذلك المروي ان عليا عليه السلم اقام
منفردا في بيته حتى جمع القران بستة اشهر او ما يقارب ذلك • وكان ذلك مما اعتذر
به عن الوصول الى جماعتهم حين استشهدوا بالامر عليه في زمن ابي بكر والعلم بكتابتهم
للمصحف واجماعهم عليه ضرورية • والعلم بانه على ما كان عليه من النبي صلى الله عليه
حفظا في صدور الرجال ضرورية • فاما ما يروى من اختلافهم في السور •
هو اختلاف في انه هل يكتب ام لا بل هو مثل ما يحفظ من كلام الله المنزل على رسوله صلى
الله عليه واله وليس يكتب وان ابن مسعود كان يقول المعوذتان انزلتا ليحفظا ولا
لتكتبا وان حكمهما في قراءة الجنب لهما ومس مكتوبهما بخلاف غيرهما من القران وان
سورتي القنوت لخلافهما • وابي ذهب الى غير هذا وكذلك ما روي من اختلافهم في
التسمية هل هي من الفاتحة او ليست منها او هي من كل سورة ام لا ولم يختلفوا
انها اية من سورة النمل ومن القران • وما روي انه كان فيه الشيخ والشيخة وان
بعضهم لبث فيه لو كان لابن ادم واديان من ذهب فذلك لا ينكر لانه يحتمل انه كان
قرانا ثم نسخ تلاوته وكتبه في المصحف وحكم كتبه وحكم القراءة في الجنب والحائض وغير
ذلك والصحابة قد اجمعت على هذا المعروف الان من المصحف في ايدي الناس بحيث
لم يبق بينهم بعد ذلك تنازع ولا اختلاف • وليس اختلافهم وتنازعهم في اول الامر
يبطل اجماعهم بعد ذلك • مع انا قد بينا انه خلاف لا ينكر • فاما القراءات

فلا يصح الاختلاف فيها لانه قال كله من الله تعالى. فاما الشواذ وما روي عن ابن مسعود وغيره فقد وقع الاجماع على انه لا يكون حكمه حكم هذا المكتوب المحروس الان في انه يكتب ولا في انه يقرا ولا في الجنب والحائض وغيره. وان كان اول احواله ان يكون مثل اخبار الاحاد المروية عن النبي عليه السلام في جواز العمل عليه ووجوبه. وعلى الجملة فلو جوزنا فيه الزيادة والنقصان او التغيير عما كان عليه في زمان النبي عليه السلام مع كثرة القارين والمقرين وتلاوتهم له في الصلوات وما بينهم اناء الليل واطراف النهار وكثافة الحفاظ واجتماعهم على تلاوته وحرصهم على حفظهم وكثرتهم واتساع بلادهم ثم لم يظهر هذا النقصان والزيادة ولا التغيير لادى ذلك الى ان لا نثق بكثير من اخبار الملوك والبلدان ومكة والمدينة والعراق ولامكننا تجويز مثل ذلك في الاخبار المتواترة لان الدواعي الى نقل ذلك كله على حد واحد والعلم بذلك على حد واحد ان لم يكن الدواعي الى نقل القران على ما كان عليه في زمن النبي عليه السلام اكثر واعظم والامر فيه اظهر فلا يصح ما ادعته هاولا الملحدة من الالحاد. ولا ما قوله الرافضة ويتسبونه الى اصحاب رسول الله صلى الله عليه من التحريف والتغيير الذي لا يعقل ولا ياتي منهم وان فلت ادانتهم لاجتماعهم على تعظيمه. وتكاتفهم على حفظه كما تقدم وكيف وهم خير امة اخرجت للناس وقد شهد القران انه جعلهم الله تعالى امة وسطا ليكونوا شهدا على الناس والله تعالى ائتمنهم على التبليغ لهذه الملة الى من بعدهم وكيف يصح نسبة الخيانة اليهم. وكيف جوز من النبي صلى الله عليه واله وقد قال الله تعالى له يا ايها الرسول بلغ ما انزل اليك من ربك وان لم تفعل فما بلغت رسالته والله يعصمك من الناس

ان يفرط في تبليغه وحفظه من لا يلزم قوله الحجة فلا بد ان يكون قد بلغه الى
الطائفة الوافرة ليبلغوه الى امثالهم على ما هو عليه ● ولا سيما مع ضمانه له تعالى بقوله
ان علينا جمعه وقرآنه وقوله انا نحن نزلنا الذكر وانا له لحافظون وقوله لا ياتيه
الباطل من بين يديه ولا من خلفه وغير ذلك مما تكفل الله تعالى به ● وما روي عن عمر انه
كان يثبته بشهادة الرجلين من الرجال وقبول ما يطول الا ان يكون عمر خبر احترازه علم ضرورته
كما ينسى الواحد منا الاية الى ان يسمعها من الواحد وعلم ضرورته انها من القرآن
ويفرق ما ينقصها ان كان من زيادة او نقصان من القاري او غيره ولا امتناع في ذلك
ولا نقص فيه ● فاما طعنهم على الصحابة وما ينسبونه اليهم فليس هذا موضع الكلام
ولعله يأتي عليه آخر الكتاب ان شاء الله تعالى ● فان قيل وكيف يصح الاستنباط من
الناس لتفسيره والتفهم لمعانيه وذلك مما لا يمكن فيه القياس ولا الحكم بالعقل ولا
فكان العقل والقياس حاصلا في التنزيل وقد ثبت ان النهي وان ذعر ذلك من النبي صلى
الله عليه وآله واصحابه وانهم جعلوا ذلك كالغيب الذي استاثر الله تعالى بالعلم به
وكالشيء الذي لم يطلع عليه سوى من ارتضاه من رسول والرسول لا يطلع عليه الا
من اختاره من وصي بهم لذلك الى اخر الابد ● ولا ينبغي ان يرجع في معرفة معناه الا
الى الائمة فقط دون غيرهم فلهذا ان من مضى من الصحابة لم يتكلفوا الاستنباط
لذلك ● الا ترى ان ابا بكر سئل عن آية فيه فقال اي سماء تظلني ● واي ارض
تقلني ام اين اذهب اذا انا قلت في آية من كتاب الله بغير ما اراد الله ● ولذلك

ضرب عمر صبيغ بن عسل على ام رأسه وحرم كلامه. وانما سأله عن النازعات غرقا
ولذلك قيل لم يكونوا الشيء من العلم اكره منهم للتفسير. وكذلك عمر لما رأى عبد الله
بن عباس واجما فقال له ما لك يا بن عباس فقال ان رجالا في المسجد يتساءلون عن
معاني القرآن قال وقد فعلوا اما والله لان كنت لاكتمها الناس انهم متى نظروا
فيه اختلفوا ومتى اختلفوا ضرب بعضهم رقاب بعض. قالوا وقد روي ان النبي صلى الله
عليه وآله خرج على اصحابه وهم في شيء من امر القرآن فغضب وقال لا تضربوا القرآن بعضه ببعض
لتسمتها في شيء وانما هلك من كان قبلكم بهذا وشبهه. وهذا ابدا دل على انه ينبغي ان
لا يرجع في معناه الا اليه ثم الى الامام بعده وهو وصيه ولهذا كان يشير الى وصيه
ووصيه لذلك يشير ذلك المعنى وهو الباطن الى الامام بعده لانها غيوب ولا يشك
الملحدين ولا بالنظر والذين طلبوا التفسير لم يخطئوا في انهم يطلبوا معنى غير ما في ظاهره
لان ظاهره متناقض وباطنه واحد ولكن علمه عند الامام. والجواب عن هذه الشبهة
ان المانع من تفسير القرآن ان اراد بذلك ان لا يرجع الى ما يفيده في تعرف الاحكام منه
فهو طاعن على الاسلام لان من عرف الاخبار وبحث عنها اقل بحث علم ان النبي صلى الله عليه
كان يوجب الرجوع الى القرآن في تعرف الاحكام وقد قال تعالى تبيانا لكل شيء. وقال
أفلا يتدبرون القرآن أم على قلوب اقفالها وقال هدى للناس وبينات من الهدى والفرقان
وذلك معلوم من ضرورة الدين فالقائل بخلافه خارج عن الاسلام جملة. وان قال بانه
يرجع اليه ولكن يحتاج الى تفسير النبي أو الوصي مع انه يمكنه ان يعرف معناه وان يدرك
مراد الله تعالى فهو قول باطل لان جملته حسب حكم النبي والامام ولا معنى للاحالة عليهما

كما لا احالة عليهما فيما لا يعلم بالظاهر. وان كانت الاحالة عليهما لان له باطنا
لا يعلمه غيرهما فهو قول باطل لانا قد بينا انه معجزة تحدى بها العرب ولا يصح ان يكون
تحدى بها الا وهم يعرفون معناه ويفهمون مراد الله بهذا الكلام والا فلو لم يظهر
لهم معناه كيف يظهر فيه الاعجاز وهل ذلك الا جار مجرى التحدي بالهذيان الذي
لا يعرف المتحدي معناه فلا يدري انه الامر احد به او من اخبره به وذلك عبث لا فائدة
فيه وكان ذلك من اكبر المطاعن لان لهم ان يقولوا هذا كلام لا فائدة تحته ولا معنى
نتناوله بما نعرفه. وايضا فيقال لهم وبماذا تعرفون ان ما قلتم باطنه فان قالوا انما
يدل عليه الظاهر او بما يدل عليه الظاهر من قرائن الخطاب. قلنا هذا يمكن كل احد
ممن يعرف لغة القرآن وهي اللغة العربية ان يعرف به معنى القرآن وهو الذي يعتمد عليه اهل
التفسير فانهم لا يرجعون الا الى ما يدل عليه ظاهره كما يفهم الواحد منا مراد غيره بما
يدل عليه ظاهر لفظه فيكون معنى تفسيره لغيره انه يخبره ان لفظه يدل على ان مراده
كذا وهذا هو التفسير من غير حاجة الى الامام. وان قالوا لا نعرف باطنه الا بامام
آخر. قلنا فذلك يؤدي الى ما لا يتناهى وهو يعود على اثبات الباطن الذي يعولون عليه
بالنقض والابطال. وان قالوا ينتهي الى من يعلمه الله له. قلنا فالله تعالى لا يعلم اول امام
الا بالخطاب فالذي به يعرف معنى ذلك الخطاب وباطنه به يعرف غيره فانه لا مزية على غيره فيما يعرف
به معنى الخطاب. وايضا فان هذا الامر يمكن كل مبطل ان يدعي في باطله انه ثبت وان
له اماما يبين باطنه ثم يدعون ما يدعون للباطل في الباطن مما لا دليل عليه. وكان يمكن
خصومكم ان يقولوا في كل آية يأتون لها بباطن ان لها باطنا غير هذا يعرفه امامنا. بل
يمكننا ان نقول فيما يدل عليه حقيقته انه الباطن دون ما ذكرتم لان الامام والنبي

عليه السلم قد احالا على ذلك بل هذا هو الصحيح الا انه ليس هو الباطن الذي تعولون عليه
وقد قال تعالى أولم يكفهم أنا أنزلنا عليك الكتاب يتلى عليهم وفيه دلالة انه كاف بغير
امام وانه يعرف معناه كل من عرف لغته وحقائقها ومجازها وقرائن الخطاب التي
اقترنت به من العقليات والشرعيات والوضعيات . وايضا فانه تعالى لو كلفنا الرجوع
الى القرآن ولا طريق لنا الى معرفته الا الامام الذي لا نعرفه ولا ندري به لكان تكليفا
لما لا نطيق وهو قبيح والكلام في تكليف الامام كالكلام في غيره . وايضا فليس بان
تحملوه على الباطن الذي تريدونه اولى من ان يحمله مخالفكم على موافقة مذهبه ويجعله
باطنا له اذا كان لا يرجع الى ما تفيده لفظه . بل كان يجب ان يكون من يذهب الى ما تفيده
لفظه أولى أن يكون هو باطنه لانه يشاهد له . وبعد فاذا كان العلم بالباطن
يزيل الخلاف فلما اختلف الائمة فيه ولماذا اختلفت البواطن التي يأتون بها في كل زمان على
اجتهادهم في الاتفاق والتوصية منهم واخذ العهود على ان لا يفعل ولا يستخرج من الباطن
لقوم خلاف ما اخرجه الآخرون فتنبهوا على موضع الخلل والخطا والله الهادي

شبهة اخرى قالوا وكيف يصح القول بان القرآن هو الغاية في الفصاحة ونهاية الاعجاز
وفيه من التكرار الكثير ما لا خفاء به ولا معنى تحته مما قد اغنى عنه بعض ما اتى به
وهذا يدخل في باب الهذر والعبث ولذلك فان فيه من التزيد والتطويل في القصص وغيرها
ما لا فائدة تحته شيء مما يستعمله اهل الخرافات والمضحكين نحو تكريره لقصة موسى
في عدة سور وكذلك غيره من الانبياء عليهم السلم . ونحو قوله فبأي آلاء ربكما تكذبان
وقوله ويل يومئذ للمكذبين . وقوله لا اعبد ما تعبدون **والجواب** عن ذلك

لان جعله الله تعالى من قبيل الخرافات مما لا فايده تحته كلام مستحيل عن الدين او على
رب العالمين تعالى او كان يرجع معناه الى الكلام في التوحيد والعدل وانه عز وجل لا يجوز
عليه العبث ولا السفه ولا ان يتكلم بما لا فايده تحته فاذا احكم ذلك وعرفه قلنا
انه تعالى انما كرر ذلك لفوايد معروفه عند اهل العلم منها انه انزل عليه القران
في مده معروفه طويله وكان يعرض منها للرسول عليه السلم ما يضيق به صدره من كثره
خلاف قومه فيقص عليه في كل ما اصابه ذلك من قصص الانبيا عليهم السلم على وجه
التسليه له والتذكير ولهذا قال وكلا نقص عليك من انبا الرسل ما نثبت به
فؤادك فهذه فايده. وفايده اخرى وهو انه قد يقص عليه القصه كامله فيزيد فيها
في مواضع اخر ويحذف ذكر ما كان قد ذكره مع الزياده ليكون اقرب الى معرفه القصه
على وجهها. وفايده اخرى وهو ان القرآن ورد على طريق الاعجاز بالنظم فاذا كرر
القصه الواحده وصرفها على وجوه من الترتيب في التقديم والتاخير والزياده والنقصان
تبين بذلك مرتبته العاليه في الفصاحه. وفايده اخرى وهو ان يقصد بذلك
تاكيد المعنى بالتكرير نحو تاكيد التقريع والتوبيخ في قوله فباي آلاء ربكما تكذبان اي لئلا
تقع المعصيه مع النعم وكلما عدد نعمه ذكر ذلك للتاكيد وهو ان ذكره عقيب قوله
هذه جهنم فان التكذيب بها نعمه من حيث انه سبب ترك المعصيه والخلوص الى النعمه
بالثواب. وكذلك الكلام في المرسلات. وفايده اخرى وهو انه قد يريد
بذلك المعاني المختلفه نحو قوله لا اعبد ما تعبدون فانه اراد لا اعبد اليوم ما تعبدونه
اليوم ولا انتم عابدون في المستقبل ما اعبده اليوم ولا انا عابد فيما مضى ما عبدتم

فيما مضى. وايضا فلو كان ذلك معيبا عند اهل البلاغة والفصاحة لكان من اعظم الحجة
للعرب وكانوا يطعنون به فهم اعرف باللغة منا ولا الطاعنين مع شدة عداوتهم
كما تقدم فلم يعيبوا القران بشي من ذلك. وذلك لان لغتهم مشتملة على التكرير والتطويل
والايجاز في مكان التقصير وبهذا ابطل قولهم ان فيه ما ليس فيه فايدة ولا يعرف له معنى
ولا هو من لغة العرب لجوز سجيل واستبرق والرقيم لان ذلك لو صح لكانت العرب اولى بالطعن
بذلك ولا سيما مع ما سمعوا من قوله تعالى قرانا عربيا غير ذي عوج واطلق انه بلسان عربي
مبين هذا على انه يجوز اتفاق لغة العرب والعجم فيما ذكروه فلا معنى للطعن به فهذا هو
الكلام على من يطعن عليه من جهة المعجزة. واما من يطعن على النبي صلى الله عليه
من جهة الشريعة فهم اصناف البراهمة واليهود والنصارى. اما البراهمة
فقد بينا الكلام عليهم وانهم استنكروا الشرائع ونصوا انفيها وقد بينا انها موافقة
لما في العقول. واما من طعن في نبوته صلى الله عليه من جهة الشريعة والملة وهم
اليهود والنصارى فعظم طعنهم وجل اتفاقهم الى انكار النسخ والكلام فيه يقع في
اربعة مواضع احدها في حقيقة النسخ والناسخ والمنسوخ والثاني في حكاية المذهب وذكر
الخلاف والثالث في الدليل على صحة ما ذهبنا اليه والرابع في سائر حجة المخالف وابطالها
اما الموضع الاول فالنسخ هو ازالة مثل الحكم الشرعي بطريق شرعي متراخ عنه وقلنا
مثل لان ازالة نفس الحكم يكون بدا فان البدا لا بد ان يتحد فيه الامر والناهي والمامور
والمنهي والفعل الذي تعلقا به والوجه الذي يقع عليه وزمانه ان كان ومكانه

وقولنا الشرعي لان زوال العقلي لا يكون نسخًا • وقولنا بطريق ليدخل فيه الدلالة والامارة
فانهما يدخلان في النسخ جميعًا وقولنا الشرعي لان زوال ذلك بالعقل نحو العجز وشبهه لا يكون
نسخًا • وقولنا مع تراخيه احترازًا عن المقارنة لانها لا يكون نسخًا نحو التخصيص كصفة او
شرطًا او استثنا على ما بيناه في كتاب التكميل وكتاب تحرير الادلة مفصلًا • واما
الناسخ فانه قد يستعمل بمعنى المعتقد للنسخ وبمعنى الحاكم بذلك وهو الله تعلى وبمعنى الطريق
الناسخ وهو الطريق الشرعية المزيلة لحكم شرعي مع تراخيها عنه وبمعنى الحكم الذي
حل بدلًا عن المنسوخ كما يقال صوم رمضان نسخ صوم يوم عاشورا الذي هو بدله • واما
المنسوخ فهو يستعمل تارة في الطريق الشرعي الذي ازيل حكمها بطريق شرعي مع التراخي
نحو قولهم بان اية الحبس في السورة منسوخة لما زال حكمها وتارة يستعمل بمعنى الحكم
الشرعي المزال بطريق شرعية مع التراخي • واما الموضع الثاني وهو في حكاية
المذهب وذكر الخلاف فمذهبنا انه يجوز نسخ الشرائع عقلًا وشرعًا وهو مذهب سائر المسلمين
الا ما حكي عن ابي مسلم بن بحر الاصفهاني انه لم يُنسخ شي من القران والخلاف في ذلك مع
اليهود وهم على فرق ثلثة فقالت منهم العنانية اصحاب عنان بن داود والمالكية منسوبون
الى مالك تلميذ عنان وغيرهم وجميعهم الاقرار بنبوة موسى ويوشع وايجاب العمل بما في
التوراة وانكار نبوة محمد وعيسى عليهما السلم ومنهم من يقول بالتوحيد ومنهم من يقول
بالتشبيه • واختلفوا في النسخ فمنهم من منع منه عقلًا ومنهم من منع منه شرعًا ومنهم
من منع منه في شريعة موسى ومنهم من جوزه وقال بان محمدًا ابان المعجزة وهم فرقة
من العنانية • وحكي عن شرذمة منهم ان محمدًا رسول الى العرب • واتفقوا على البعث

والجنبة والنار وذوا بهما ٭ واختلفوا فيهم من قال بعث الكل ومنهم من قال بعث
من احتج عليه بالرسل ولهم شرايع في النكاح والطلاق والعدة والبيع والحدود والوصايا
والمواريث ٭ ولا يجوز النكاح عندهم الا بولي وبينة شهود وخطبة ومهر ما بين درهم
للبكر وما به للثيب والوضو عندهم يغسل يديه ثلثا ثم وجهه ثلثا ثم ذراعيه
غسلة واحدة ثم يستنثر مرة ويستنشق ثلثا بيده اليسرى ثم يغسل يديه ثلثا ثم يمصمض
ثلثا بيده اليمنى ويغسل يده دفعة واحدة ثم يستنجي استنجا نظيفا ثم يغسل رجليه الى
فوق الكعبين ويبدا برجله اليسرى ثم يغسل يديه ثلثا وقد تم الوضو ولهم صلوات
في اليوم والليلة وجماعتهم لا تتم الا بسبعة سوى الامام ويستعملون الصلاة على
شرايط وعليهم فرايض وسنن في يوم السبت ثم من الاعمال ما اذا عملها يوم السبت
استوجب القتل وعليهم الصيام وصومهم من غروب الشمس الى غروب الشمس وعليهم الغسل
من الجنابة والحيض وغسل الميت ويحشون الحايض غاية الاجتناب وذلك باطل فاسد لانهم
لما يعلقونه من الصلاح عند الههم لانهم يستحقون بالعلم وان احد الا يعلم عنهم ٭
واما الموضع الثالث وهو في الدليل على قولنا وفساد قولهم ٭ فالذي يدل على ذلك
العقل والشرع اما العقل فلانه يجوز ان يكون في النسخ مصلحة وان لا يكون فيه وجه
من وجوه القبح وكل ما هذه حالة فانه يجوز ورود ٭ وانما قلنا بانه يجوز ان يكون
فيه مصلحة فلان المصلحة راجعة الى فعل الدواعي والصوارف والعقل يجوز ان يكون
في ادعا النا ما يدعونا الى الطاعات ويبعد بنا عنها وفيها ما يصرفنا عن الطاعات
في ذلك الوقت فيها ما عنها ٭ وكما يجوز ذلك يجوز ان يكون ما يعلمنا في ذلك الوقت

الى الطاعات فانه في غيره من الاوقات يصرفنا عنها وما كان ضارا فانا فانه يدعونا
او غيره في الوجهين جميعا ونجوز ان يختلف ذلك بحسب الاماكن والاعيان كما جاز ان يختلف بحسب
الازمان وهذا انما نعلم ضرورة بجواز العقل له • واما قلنا بانه لا يجوز ان لا
يكون فيه وجه من وجوه القبح فلان اكثرها قد يعلم انتفاؤها عنه من كونه عبثا لانه
مفعول لغرض او جهلا او ظلما ولا تشبه للحال في بني الانبيا وكونه كذبا او امرا بقبيح او نهيا
عن حسن بذلك لا يصح لانه لا يصح ان ينسخ فيخرج عن بعض المصلحة الا اذا تغير لان الله
تعالى لا يفعل القبيح ولا يجوز ان يامر بما نهى عنه الا على انها تغير المصلحة فصار حسنا فهاب
امر به امر بالحسن • وكذلك لا ينهى عما كان امر به الا اذا علم انها قد تغير المصلحة
ولا ينسخ ذلك الا بما تغير به المصالح والاكثر فاعلا للنسخ • واما قلنا بان
ما هذه حاله فهو حسن لما تقدم بيانه فثبت بذلك الوجه الاول العقلي • واما الوجه
الثاني الشرعي فهو ان نسخ الشرائع قد وقع فلولا انه حسن منه تعالى لما وقع • واما قلنا
بانه قد وقع لان من الظاهر عندهم انه كان في زمن ادم عليه السلام اباح الله تعالى لولده
ان يزوج احد البطنين من الاخر وحرم ان يتزوج الواحد اخته التي ولدت معه في بطن
واحد ثم صار ذلك حراما بعد ذلك ثم في التوراة ان الله تعالى قال لنوح عند
خروجه من الفلك اني قد جعلت لك كل دابة حية ماكلا لك ولذريتك واطلقت
ذلك لكم كنبات العشب ما خلا الدم فلا تاكلوه • وحرم الله تعالى على موسى وبني اسرائيل
كثيرا من الحيوان • وكان الجمع بين الاختين مباحا ليعقوب وقد حظره الله تعالى في زمن
موسى ولم حظره من قبل • وامر الله تعالى موسى وبني اسرائيل اذا عبروا نهر الاردن

ان يبنوا لله مذبحا في جبل عيبال • فلما جاز بنو اسرائيل الاردن بنى يوشع بن نون
هذا المذبح الذي امر الله به موسى في جبل عيبال ووضع بنو اسرائيل عليه القرابين وبنى
يوشع بن نون بيتا لله في ذلك المكان وسماه شيلوا ومكث بنو اسرائيل اربعمائة سنة
واربعين سنة يحجون الى ذلك البيت والمذبح وهو قبلتهم التي يقصدون اليها ولو ان رجلا
حج في تلك السنين الى موضع بيت المقدس لكان ضالا عندهم • فلما مضت تلك المدة عادوا
يصلون الى المصر والى الواح وهم مقيمون في البلاد ثم اوحى الله تعالى الى نبي من انبياء اسرائيل
ان يبني له بيتا في موضع الصخرة من بيت المقدس • فلما اسسه اوحى الله اليه لست انت
الذي يبني هذا البيت لانك سفكت الدما ولكن يبنيه سليمان فبنى سليمان ذلك البيت وحج
الله بنو اسرائيل وتركوا البيت والمذبح الذي امر الله تعالى به موسى وبناه يوشع بن نون وهذه
احكام النسخ ولسنا نقول بان النسخ الا هكذا • وورد النسخ ايضا فيما قد اقرنا به لفظ
التابيد في التوراة في العبد يستخدم ست سنين ثم يعتق في السابعة فان ابى العتق فليثقب
اذنه ويستخدم ابدا • وقال في موضع اخر يستخدم خمسين سنة • وقيل في البقرة التي امروا
بذبحها ان يكون ذلك لكم سنة ابدا وانقطع التعبد بذلك عندهم • وامروا في قصة دم
الفصح الذي يعبدوا ان يجعلوه على ابوابهم ويذبحوا الحمل وياكلوا لحمه ملهوجا ولا يكسر
منه عظما ويكون لهم هذا الحمل سنة ابدا ثم زال التعبد عندهم بذلك • وفي السفر الثاني
قال الله تعالى قربوا الي كل يوم خروفين سنة خروفا غدوة وخروفا عشية بين العارب
قربانا دائما ثم زال التعبد به • فاما في شريعة محمد فالنسخ من اوضحه تحويل القبلة
وقد كان صلى الله عليه واله متوجه الى بيت المقدس ثم نسخ باستقبال القبلة • ولذلك

نسخ وجوب الوصية للوالدين والاقربين ۔ وكذلك نسخ الحبس في البيوت على الزانيات
ونسخ ان تكون العدة حولا بان تعد اربعة اشهر وعشرا ۔ ونسخ الصدقة عند المناجاة وغير ذلك
مما هو معلوم مشهور نطق به الكتاب الكريم فثبت انه قد وقع النسخ في الشرائع المتقدمة
والمتأخرة وفي شرائع بني اسرائيل ۔ وانما قلنا انه لو لم يكن حسنا ما وقع لانه قد ثبت
ان الله تعالى لا يفعل الا الحسن ولا يجوز عليه القبيح فثبت الموضع الثالث ۔ واما الموضع
الرابع وهو في شبه المخالفين والجواب عنها فاحتجوا باشيا منها شبهة
قالوا لو نسخ تعالى شيا من الشرائع لكان بدا ولو جاز البدا عليه تعالى لكان قد ظهر له ما كان
خافيا او خفي عنه ما كان ظاهرا وذلك لا يجوز والجواب عن ذلك ان النسخ
ليس من البدا في شي لغة ولا شرعا ۔ اما اللغة فلان النسخ في اللغة هو الازالة
والبدا في اللغة هو الظهور قال تعالى وبدا لهم من الله ما لم يكونوا يحتسبون وهذان
أمران متباينان فكيف يقال بان النسخ هو البدا من جهة اللغة ۔ فاما من جهة عرف
الشرع فان النسخ هو ازالة مثل الحكم الشرعي بطريق شرعي على وجه التراخي وهذا
نفس تغاير الفعلين اللذين تعلق بهما الامر والنهي او تغاير المامورين ولا بد مع ذلك
من الوقت وتراخيهما وهذا خلاف البدا فانه لا بد ان يكون الامر الناهي واحدا والمامور
المنهي واحدا والفعل المامور به المنهي عنه واحدا والوجه واحدا والوقت
واحدا او المكان واحدا فبان ان احدهما ليس هو الاخر ۔ بين ذلك وتوضيحه ان النسخ
جار مجرى التخصيص بالاستثنا فمثله ان يقول تمسكوا بالسبت الا ان ياتيكم محمد فمثله
التخصيص بالغاية كانه قال تمسكوا بالسبت ابدا الى ان ياتيكم محمد لما علم انه مصلحة

في ذلك الوقت قبل محمد وقيام بعد بعثته في تلك الازمنة الى اخر الدهر فكما انه يجوز
التخصيص ويعمل بما كان متصلا كذلك النسخ فانه قد كان علم تعالى انه انما امر بالتعبد
بتلك الشريعة الاولى الى وقت مخصوص ثم ينهى عنها لاجل المصلحة المتعلقة بذلك
وليس لقائل ان يقول فيه وجه قبح وهو انه اغرا باعتقاد الجهل • لانا نقول قد قال
بعض اصحابنا لا بد من الاشعار • ولا شك ان ما في التورية من البشارة ان محمدا صلى
الله عليه واله فيه غاية الاشعار انه اذا جا بنسخ الشريعة يجب ان يطاع فكانه
قال تمسكوا بالسبت الى ان ياتيكم محمد صلى الله عليه واله • وعلى هذا اتفاق مشايخنا
لليهود ان قلتم ان موسى اراد ان تمسكوا بالسبت وان جاءكم نبي صادق بالنهي عنه فذلك
لا يصح لان فيه تكذيبا للصادق وذلك لا يجوز على موسى عليه السلم • وان قلتم انه اراد
ان تمسكوا به الا ان ياتيكم نبي صادق بالنهي عنه فهو غير مبطل لما قلناه وعلينا
الدلالة على ان محمدا نبي صادق بما قد تقدم • ومنها **شبهة** قالوا ان موسى
عليه السلم قد اخبر ان شريعته لا تنسخ بقوله تمسكوا بالسبت ابدا **والجواب**
عن ذلك انا ان سلمنا هذا الخبر فمعناه ما تقدم من الزام التمسك به الى ان ياتي شريعة
ثابتة ناسخة عنده • وان لم نسلم ذلك فوجهه انا اذا دللنا على نبوة محمد صلى الله
عليه واله بما تقدم لم يصح ان يعارض بمثل هذا الخبر بل اذا كان هذا الخبر يقتضي ان لا نتبع
محمدا صلى الله عليه واله كان هو الباطل لان المعجز الذي ظهر على يده به معلوم وهذا
الخبر غير معلوم ولا يجوز اطراح المعلوم للمظنون • وان امكن تاويله وصح الخبر وجب
تاويله وقد بينا انه يمكن تاويله على ما ذكرناه • وان كان صحيحا عند اليهود كان

الغرض ان يتمسكوا بالسبت ما لم يأتهم نبي صادق بالنهي عنه. ثم يقال لهم انا قد
بينا فيما قد سبق ان في التوراة النسخ فما انكرتم ان يكون من ذلك لم ينسخه لمحمد صلى
الله عليه وآله. فان قيل فانه مقرون بالتأبيد. قلنا يجوز نسخ الامر المقيد بالتأبيد
لانه يجوز تخصيصه والنسخ نوع من انواع التخصيص. وايضا فان لفظ التأبيد فيه
لم ينقل بالتواتر لان الخبر في نفسه مشتبه واليهود والنصارى مع اقرارهم بالتوراة وقراءتهم
لها وتعظيمهم لموسى لا يروون ما ادعيتم من السبت في التوراة واذا كان غير معلوم
لم يجز الاعتماد عليه لان مسألة النسخ مما لا يجري فيها الا الادلة المعلومة وايضا
فان من اليهود فرقة لا يعتمدون في انكار نبوة محمد بامتناع النسخ ويقولون بان السبت
لا ينسخ مشتبه غير محقق. وايضا فاذا ثبت ان العقل يقتضي كون النسخ والشرع لا يمنع
منه جاز نسخ السبت وقد ذكرنا في كتاب التكميل ما هو اكثر من هذا من الادلة المبطلة
له وبسطناها هناك. واما من انكر نبوته صلى الله عليه وآله لانه لم
يأت بمعجزة فالذي دللنا به على نبوته يبطل ما قالوه. واما قول من قال بانه
رسول الى العرب والحجة عليه انه اذا اقر بانه نبي صادق رسول كان الى العرب او الى
غيرهم وجب ان يكون قوله حقا وكتابه الذي جاء به حقا وقد ثبت ان كتابه يشهد
بانه رسول الى الكافة. قال تعالى قل يا ايها الناس اني رسول الله اليكم جميعا وقال وما
ارسلناك الا كافة للناس بشيرا ونذيرا. ولهذا تحدى الانس والجن فقال قل لئن اجتمعت
الانس والجن على ان يأتوا بمثل هذا القرآن لا يأتون بمثله ولو كان بعضهم لبعض ظهيرا
وعلى الجملة فانه يعلم من دينه ضرورة انه رسول الى الجميع للناس فلا يصح قول من

التوراة ثم

فات نبوته وبقي ان يلزم شريعته • فان قيل وكيف يمكنهم معرفة معجزته وهم
لا يعرفون اللغة العربية ولا مقدار فصاحة القرآن • وانها بلغت حدا يعجز عن مثلها
العرب • قلنا ان معجزاته صلى الله عليه وآله على ضربين • احدهما يعرف كونه
معجزا كل عاقل سواء كان عربيا او عجميا وسواء كان مشاهدا لها او غائبا بالاخبار
المتواترة وهي ما عدا الاعجاز في القرآن ونحو ما ذكرناه من سائر معجزاته عليه السلم •
وثانيهما القرآن وهو ما لا يجد ايضا الا ويمكنه ان يعرف كونه معجزا وان اختلف
طرق المعرفة لذلك • فالعرب الذين لغتهم لغة القرآن يعرفون كونه معجزا بانهم عجزوا
عن الاتيان بمثله ضرورة ومن عداهم من العجم في زمانهم ومن سائر العرب في زماننا يعلم
انه معجز لتواتر الاخبار بان العرب كانت عجزت عن الاتيان بمثله على علو فصاحتهم
وتحديهم بها وشدة عداوتهم له وهذا طريق اكثر الامة الى اخر الدهر فلزم
العجم من ذلك كما يلزم العرب فهذا في هذا الموضع والله الهادي وبذلك تم
الكلام في النبوات بحمد الله ومنه

القسم الرابع من اصول الدين الشرائع

والكلام منها يقع في ثلثة مواضع احدها الكلام في طرق الشريعة
الحسنه وثانيها الكلام في اقسام الشريعة • وثالثها الكلام في كيفية التعبد بها
اما الموضع الاول وهو في طرق الشريعة الحسنيه • فاعلم ان الشرائع مصالح
فانها وان وجب الانسان بالعبادات فيها على وجه الشكر لله من حيث ان العبادة هي غاية

الخضوع والتذلل والتعظيم للمعبود ولن يستحق تعالى ذلك إلا لكونه منعماً بأصول النعم كما
تقدم ولا يمتنع كونها شكراً لله بكون مصالح للعباد والإلمام بكونه شكراً لأن يختص مخصوصاً
فعلاً دون فعل ولا تركاً دون ترك لولا أنه تعلق الصلاح به لأن الشكر إنما يتعلق بهذا
الفعل المخصوص دون غيره لأنا بينا أن الشكر إنما يتعلق بما ينبئ عن التعظيم من الأفعال
والتروك وإن اختلفت بحسب ما ينبئ عن ذلك. فقد يكون القيام عند رؤية المنعم هو
المنبئ عن ذلك فيكون شكراً وقد لا يعتقد تعظيماً فلا يكون كذلك. فإذا كان الشكر
لا بد فيه من التعظيم والتعظيم يختلف بحسب ما ينبئ عن ذلك من الأفعال والتروك وكان
الله تعالى هو المطلع على القلوب كان كل ما قصد به تعظيمه شكراً لله تعالى وهذا
هو الذي كان يجب على المكلف عقلاً. فلما كلفنا تعالى شرعاً أفعالاً مختلفة نعظمه بها
وتروكاً مختلفة كل ذلك بحسب الأزمان والأماكن والأعيان علمنا أنه لا بد في اختلافها
من أمر زائد على كونها شكراً لما بينا أن العقل كان يقتضي أن يشكره بأي فعل أو ترك
شاء مما يقصد به التعظيم ولا يوهم ما هو قبيح وليس ذلك الذي لأجله اختلفت
إلا ما يرجع إلينا فإنه متى لم يرجع إليه تعالى لما بينا أن كلها على سواء في حقه لم يبق إلا أن
يرجع إلينا وإلا كان عبثاً وليس يجوز أن يرجع إلينا فساداً لأن ذلك لا يجوز قبحه ولا
لغير فساد ولا صلاح لأنه عبث وظلم من وجه آخر فيجب أن يكون راجعاً إلينا وعائداً
علينا بالصلاح الديني لأن الصلاح الدنياوي كان يمكنه أن يبلغنا إليه من دون هذه
الدلائل الشرعية فبان أن الشرائع مصالح والمصالح غيوب يستأثر الله تعالى بالعلم بها

من حيث انها راجعة الى طلب ما يدعو الى الحسن عما يدعو الى القبيح • ونحن لا نؤمن ان الافعال
تدعونا الى الاستقامة على حكم العقل وانها تصرفنا عن ذلك ولا تقضي عقولنا بالتمييز
بينها في ذلك ولا طريق لنا اليها الا باعلام الله تعالى فيجب ان يكون هو المختص تعالى بذلك
واذا كان هو العالم بها وحده ولم يكن بد من ان يعلمنا حالها وجب ان لا يكون اعلامنا
بها الا على السنة الرسل وذلك لانه لا مصلحة للمكلفين في ان يسمعوا كلام الله تعالى
بالشريعة من دون نبي مرسل والا كان يفعل ذلك تعالى • واذا كان الصلاح في
الرسل فالطريق لهم الى تعرف الشريعة التي تحملوها كان يمكن ان يكون هو السماع لكلام
الله تعالى كما سمع الله تعالى موسى كلامه • وكما روي انه سمع محمد ليلة المسرى
كلامه ولكنه علم ان الصلاح في ان جبريل يكون هو الشخص والرسول اليهم بالشريعة
والملة • اما بان ينزل معه الالواح التي فيها الكتابة لها كما نشير من انزال التوراة
في الالواح مع ملائكة الله • واما بان يخبر جبريل عن الله تعالى بذلك • ولا بد من طريق
للملك الى معرفة ذلك وليس الا باحد امرين اما ان يسمع الكلام من الله تعالى
ويظهر آية ومعجزة يعلم بها انه كلام الله تعالى • ولما بان يأخذ تلك الشريعة من اللوح
المحفوظ ويظهر آية تدل له انه عن الله تعالى نحو ان يرى القلم يكتب وهو جماد في اللوح
ان اذهب يا جبريل الى عبدي محمد بلغه وقل له اقرأ باسم ربك الذي خلق كما روي ما
تعارف ذلك ولا بد من طريق للرسول من الآدميين مثل محمد آية تدل له على انه جبريل
وانه صادق فيما يقوله وليس ذلك الا آية ومعجزة تظهر له صلى الله عليه واله

كما روي انه رأى جبريل في الهوى وقد سدّ الافق ۰ ثم هبط فالتزم محمدا صلى الله عليه وآله
وقال انا جبريل ۰ او كما روي ان الملك جاءه فاخرجه الى البقيع وانتهى به الى مقبرة فاذا
جثوة من تراب فضربها برجله وقال قم باذن الله فانتفض التراب واذا شخص قد صار حيا
وهو يقول يا حسرتا على ما فرطت في جنب الله ثم ضربها فعادت كما كانت ۰ ثم انتهى
به الى جثوة اخرى فضربها فقام صاحبها وهو يقول الحمد لله ثم ضربها فعادت كما
كانت فقال يا محمد على هذا تبعثون ۰ وغير ذلك من الآيات التي ظهرت له صلى الله عليه وآله
انه جبريل وانه صادق فيما يخبر به عن الله عز وجل فهذه طريق ابتداء الشرع الى
محمد صلى الله عليه وآله ۰ **واما الطريق للامة** الى معرفة
الملة فالكلام منها يقع في موضعين احدهما في تعيين تلك الطريق وثانيهما
الكلام في كل نوع منها ۰ اما الموضع الاول وهو في تعيين طرق الملة الحنيفية
فهي ضربان احدهما الضرورة والثاني الاستدلال ۰ والضرورة ضربان احدهما السماع
وما يجري مجراه والثاني الاخبار ۰ والاستدلال ما ربعة وهي الكتاب والسنة والاجماع
والقياس واما الموضع الثاني وهو الكلام في كل نوع منها ۰ **اما الضرب**
الاول وهو السماع وما يجري مجراه فذلك انما يصح فيمن حضر النبي صلى الله عليه
فانه اذا سمع منه الاوامر والنواهي كان ذلك طريقه الى الملة لان الادراك يوجب العلم
الضروري فيكون عالما ضرورة ان ذلك من النبي صلى الله عليه وآله وعالما بالاستدلال
انه من الله تعالى لما ثبت له من المعجزة الدالة على نبوته وان الانبياء لا يجوز عليهم الكذب

ونعني بما يجري مجرى السماع ما يفعله صلى الله عليه وآله ويعلم الحاضر ضرورة انه انما قام يفعله في تلك الحال لالان يفعل مثل فعله نحو ان يامر المؤذن عليه السلام بالاذان والاقامة ويتقدم يصلي فانه يعلم الحاضرون بشاهد الحال انه انما يفعل ذلك الاقتداء به وان كان لا بد ان يستند الى السماع منه صلى الله عليه وآله

واما الضرب الثاني وهو الاخبار

فذلك انما يجب في حق من لم يكن بحضرته من الغائبين عنه في اطراف الارض او في غير زمانه صلى الله عليه وآله فانهم انما يعلمون ضرورة ملته بالاخبار المتواترة من حيث انه لا يمكن العلم بمراد الغير متى لم يحضره الا بالاخبار المتواترة وقد تكلمنا في هذا الطريق الى العلم الضروري وسنبين ما يعلم بهذه الطريق ان شا الله تعالى

واما النوع الاول من الطريق الاستدلالي وهو الكتاب

فلسنا نعني بالكتاب الا القران لان الله تعالى وصفه بانه كتاب من حيث انه مكتوب في اللوح المحفوظ وانه قران من حيث انه اقترن بعضه ببعض • والكلام منه يقع في ثلثة مواضع احدها ان القران كلام الله تعالى والثاني انه محدث مخلوق • والثالث في كيفية دلالته على الاحكام الشرعية • اما الموضع الاول وهو ان القران كلام الله تعالى فالكلام منه يقع في عشرة مواضع • احدها ان الكلام صفات زايدة على الجواهر • وثانيها في حكمه في البقا لبسيط دوان ولا احكام وثالثها الكلام في تعين حسن الكلام • ورابعها الكلام مما يحتاج اليه في وجوده • وخامسها الكلام في انه يشتمل على وغيره • وسادسها الكلام في الحكاية والمحكي • وسابعها الكلام في الاسم والمسمى المتماثل والمختلف •

وثامنها الكلام في معنى الكلام والمتكلم وتاسعها في اقسام الكلام وعاشرها
في بعض كلام الله تعالى • اما الموضع الاول وهو ان الكلام صفات الجواهر
والاجسام زائدة عليها ليست بذوات ولا اجسام • فقد اختلف الناس في ذلك فذهب
النظام الى ان الصوت جسم يتقطع بالحركة فيسمع بانتقاله الى الاذن وان الكلام هو
حركة اللسان • وذهب قوم الى ان الكلام هو القدرة على التكلم وقيل على الحروف
وذهب شيوخنا ابو علي وابو هاشم وابو عبد الله والقاضي وغيرهم الى ان الكلام والصوت
امور زائدة على الجواهر ليست بصفات ولا احكام بل من قبيل الذوات على مثل قولهم في
اللون والطعم • وعندنا القول في ذلك واحد وهو انها صفات للجواهر • والذي
يدل على صحة قولنا • اما ان الكلام والاصوات زائد على الجواهر فهو ان الجواهر
والاجسام مشتركة فيما بينها ومفترقة في ان بعضها يسمع منه الصوت والحروف دون
البعض فلا بد ان يكون ما افترقت فيه ليس هو ما اشتركت فيه • ووجه اخر وهو
انا نقدر على الاصوات والحروف التي هي الكلام ولا نقدر على الاجسام فلا بد ان يكون
زائدا عليها ولانها مسموعة والاجسام غير مسموعة فلا بد ان يكون زائدا عليها •
ووجه اخر وهو انه كان يجب ان نفرق بين الاصوات بحاسة اللمس وكذلك بين
الحروف متى كانت اجساما لان الاجسام ملموسة وذلك يقتضي ان يفرق بينها الاصم
وذلك محال • واما انه ليس بذوات فالذي يدل على ذلك انه لا نعلم بانفراده اعني
الصوت ولا يستقل بنفسه بل لا بد في العلم به من العلم بالجوهر المختص به فلو كان ذاتا
لما صح فيه هذه القضية • الا ترى انا متى سمعنا الصوت لا نعقله الا مختصا بالجوهر

ولا نعقله منفردًا مثبت انه ليس بذات ۝ وكما انا لا نعقله منفكًا لا نثبته فانا لا نحتاج
في العلم به الى اعتبار غير الجسم ولا يجوز ان يكون حكمًا ۝ واحتج اصحابنا بانه لو
كان صفة للجسم لوجب ان يكون مقتضاة وان لا يجوز خروجه عنه لانه يدرك بحاسة السمع
والادراك لا يتناول الذات الا على صفتها المقتضاة كالتحيز في الجوهر ۝ ولقائل ان
يقول هذا مبني على ان الادراك لا يتناول الصفات كما يتناولها العلم ويتعلق بها كما
يتعلق به وكما يتناولها القدرة ويتعلق بها على ما تقدم بيان ذلك في ان الحركات والسكنات
صفات وانها مقدورة لنا وكذلك الكلام في ان الاعراض معلومة لنا وانا نميز بين كوننا
عالمين وظانين بعلومنا فكذلك الادراك يتناول الصفات ويتعلق بها من الالوان والروائح
والطعوم والاصوات وغير ذلك ۝ وليس كونها مدركة يقتضي كونها ذواتًا وانما الذي
يكشف عن ذلك هو كونها معلومة بانفرادها وليس كل ما علم وجب ان يعلم بانفراده
فان كل عاقل يعلم انه عالم وان لم يكن كونه عالمًا معلومًا بانفراده ۝ واما الثاني
ولا يصح لنا لو سلمنا ان الادراك يتناول الذات عليها فانه لا يجب ان يكون صفة مقتضاة
فان ذلك مبني على اثبات الصفات المقتضاة وعلى ان الادراك يتناول الذات عليها وقد
تنازعناه في اول الكتاب فبطل بذلك ما قالوه ۝ فاما قول النظام ان الكلام
حركة اللسان فمحال لان اللسان قد يتحرك بغير كلام وقد يتحرك الواحد منا ويحرك غيره
ولا يكون ذلك كلامًا لا من جهة العقل ۝ ولا اهل اللغة يسمون الحركة كلامًا ولهذا يوجد
الحركات الكثيرة في الجمادات وغيرها ولا يسمونها كلامًا ويصح عندهم ان نقول الحركة

وما تكلمت فلم يصح قوله ولذلك يصح ان تقول حركت لساني وما تكلمت فبطل ما قاله
واما من قال بان الكلام هو القدرة على التكلم او على الحروف فقد ابعد لان الكلام
مقدور لنا دون القدرة ولانه قد يكون قادرا ولا يتكلم ولهذا يمدح على ترك
الكلام مع القدرة عليه ويكون الكلام موجودا في الصدا ولا قدرة بان لعدم فبطل
ما قالوه. واما الموضع الثاني وهو في تعيين جنس الكلام. فقد اختلف الناس فيه اختلافا
كثيرا. قال ابو علي الكلام من قبيل الحروف ليس هو الصوت لا في الشاهد ولا في الغائب
ولهذا جعل القراءة غير المقروء فالقراءة صوت والمقروء الكلام عنده وهذا هو ظاهر
مذهب ابي الهذيل فقد قال ان الكلام غير الصوت وليس يصح به الا الى الحرف. وذهب
ابو هاشم الى ان الكلام ما انتظم من الحروف والحرف هو الصوت الواقع على وجه الالف او البا
او الجيم او الزاي او غير ذلك والصوت والحرف امر واحد وهو مذهب قاضي القضاة وابي عبد الله
والمعتبرين وابي القسم وابن الاخشيد. وذهب الاشعرية الى ان الكلام معنى قائم بالنفس
ليس من قبيل الحروف والاصوات شاهدا او غائبا. وذهب الكلابية الى مثل ذلك في
الغائب دون الشاهد وان الكلام عندهم من قبيل الاصوات والحروف. فاما الشيخ ابو الحسين
الخياط فكره الكلام في ذلك واستعفى منه. حجة من قال بانه من قبيل الاصوات
والحروف قال بانه لا يجوز في العقل انفصال احدهما عن الاخر فلا يعقل الحروف المنتظمة
المسموعة الا وهي كلام ولا يعقل الكلام الا وهو حروف منظومة مسموعة ولا خلاف ان
الصوت مسموع وهو معلوم ضرورة فلو كان الكلام امرا زائدا على الحروف والاصوات
المسموعة لجاز انفصال احدهما عن الاخر لانه لو كان بينهما تعلق من وجه معقول

يمنع من انفصال احدهما عن الآخر لم يكن بد من ان ينفصل في العلم احدهما عن الآخر ويتقدم العلم
باحدهما قبل العلم بالآخر ليصح كون احدهما ليس هو الآخر فانه لا انفصال بين الغيرين الا على هذا
الحد سواء كان بينهما تعلق الايجاب او الصحة الا ترى انه لا بد من تقدم العلم بالمعلول على
العلة ليصح كونه سواها او العلة على المعلول ليصح كونها سواه. فلو كان الكلام ليس
هو الصوت المنتظم او الحروف المنتظمة من الاصوات لصح وجود العلم بالكلام من دون ذلك
او بالاصوات المنتظمة حروفا من دون الكلام وكل ذلك محال. وحجة ابي علي
انه قد ثبت ان الصوت يوصف بما لا توصف به الحروف المنظومة التي هي الكلام فيقال صوت
صافي ودقيق وجهير ورقيق ويختلف بحسب المحال نحو صوت الطست يخالف صوت الحجر
عند القلة وكذلك اصوات العيدان مختلفة. وذلك لا يصح في الحروف المتماثلة المنتظمة
التي تسمى كلاما فثبت ان الصوت غير الكلام. ويمكن ان يحتج لابي علي وابي الهذيل بانه يعقل
الصوت من دون الحروف المنتظمة نحو اصوات العيدان واصوات الطيور وضرب الباب
وصوت الطست فان ذلك ليس بكلام. ويعقل الواحد منا وجود الحروف المنتظمة التي هي
كلام من دون الصوت وهو ما يسمى من القرآن مخافتة فانه يعتمد باللسان على مخارج الحروف
ويتحرك بها ويعلم انه احرز الحروف من الزاي والباء والدال ويكون ربما مخافته غير
جهير ولا مسموع. ولهذا اذا كان في نفسه اصم فانه يجهر بذلك ويعلم الحروف ولا
يعلم الصوت وان علمه غيره لا ادراك له فقد بان انه يصح ان يعلم الصوت من دون
الكلام وان يعلم الكلام من دون ان يعلم الصوت. فلولا ان احدهما ليس هو الآخر
ما صحت فيهما هذه القضية. وهذا من اقوى ما يحتج به لمذهب الشيخين ابي علي وابي الهذيل

وهو الأقوى والله أعلم. ولأنا قد ذكرنا في كتاب التكميل غير ذلك إلا أن هذه الحجة
هي التي رجحت عندنا هذا القول. ويزيدها بيانا أنه يستحق الثواب على القرآن مخافتة
حيث لا صوت له فلولا أن ذلك هو القرآن الذي هو موصوف بأنه كلام لما صح فيه هذه
القضية ألا ترى أنه أيضا يحرم عليه ذلك متى كان جنبا ويجب عليه ذلك في الصلاة عند بعض
الفقهاء ويستحب في حال ويكفي في ذلك أنه قد فعل الحروف المنظومة في حال المخافتة ولأن
المحل يحتمل لها والاعتماد الذي فعله بلسانه مع الحركة موجب لها. وأيضا فإن
الصوت الحاصل عند الكلام محله غير محل الحروف فإن مخرجه من الحلق بما يوجده هناك
من الاعتمادات في الهوى الذي يخرج إلى الفم ومواضع الحروف ومحل الحروف ومخارجها
في الفم والشفتين وغيرهما من الحلق في بعضها حيث لا يصح وجود تلك الحروف التي ليست
حلقية من جهة الحلق ولا يصح وجود ذلك الصوت من مخارجها. ويبين ذلك بأن يقبض
الإنسان على حلق نفسه بيده ويحدث الحروف فإنه يعلم حدوثها من دون الصوت ويعلم
أن مخارجها متباينة فدل على أن أحدهما ليس هو الآخر. فأما قول أبي علي بأنه يصح من
الأصم الصوت دون الكلام فدل أن أحدهما ليس هو الآخر. فقد أجابوا عن ذلك بأنه
إنما لم يصح منه الكلام لأنه يحتاج في نظم الأصوات على وجه تكون حروفا إلى علم وذلك
لا يصح في الأصم وهو قريب. فأما احتجاج أبي علي باختلاف الأصوات في الصفا
وغيره فقد قالوا ذلك يقع في الكلام. قالوا أيضا ولو قدرنا أنه لا يقع فإنما اختلفا لأن
الكلام صوت واقع على وجه يجري مجرى اختلاف التأليف على وجه الالتزاق والتأليف من غير
الالتزاق ومجرى اختلاف العلم والاعتقاد. وكذلك ما يسمع من الأصوات. قالوا ذلك

لاجل اختلاف البنا. فاما احتجاج ابي علي بان الكلام يوجد مع الكتابة والحفظ دون الصوت فبعيد لانه مذهب فاسد على ما نثبته ان شا الله تعالى. ويمكن ان يحتج لابي هاشم بانه قد ثبت ان الكلام مسموع حسًا ولغة وشرعًا اما الحس فلانا نفرق بين الحروف من الزاء والراء والسين والشين وغير ذلك بحاسة السمع. واما اللغة فانهم يقولون سمعت كلامك. وقال تعالى وان يقولوا تسمع لقولهم. واما الشرع فقال تعالى وان احد من المشركين استجارك فاجره حتى يسمع كلام الله. وقد ثبت ان ما عدا الاصوات ليس بمسموع كما ان ما عدا المطعوم ليس بمطعوم وما عدا الرائحة ليس بمشموم فلولا ان الحروف هي الاصوات لما صح ان تكون مسموعة. ولقائل ان يقول وما انكرتم ان يكون المسموع شيئان احدهما الاصوات وثانيهما الحروف والكلام وذلك نعلمه ضرورة وما زاد على ذلك لا نعقل ولا يصح كونه مسموعًا والكلام في ذلك كله مشكل والله اعلم. ومع اشكاله يمكن ان يقال اما الاصوات فانها لا تكون اصواتًا الا وهي مدركة مع صحة الحاسة وارتفاع الموانع ونعلم ذلك ضرورة فان اثبات صوت لا يدرك لا يصح ولا يعقل. واما الحروف فانه يصح ان توجد ولا تدرك لما ذكرناه اولا وانما تدرك باقتران الصوت بها فيكون الشرط في صحة ادراكها اقتران الصوت بها بدليل ان الواحد منا يمكنه ان يقرا ويوجد الحروف في مخارجها وان تعذر عليه الصوت لمانع. ولهذا لم تسقط عنه الصلوة عند ذلك فيجري اشتراط اقتران غيرها في صحة ادراكها كاشتراط اقتران الجوهرية باللون في صحة رؤيته عند اصحابنا فكما انه لو وجد لا في محل لم يصح ان يرى كذلك في مسئلتنا. ولقائل ان يقول انما يدرك في نفسه لا يشترط فيه ادراك غيره. ولهذا لا يشترط في ادراك

وان كان يسمع مما له من صلة الحروف

اللون ادراك الصوت . ويمكن ان يقال انما اذا كان مدركا بحاسة واحدة جاز ان

ان يشترط فيه ادراك غيره بها كاللون والجسم لا يدرك احدهما دون الاخر بل ادراك

الجوهر شرط في ادراك اللون . فلا يمتنع ان يكون ادراك الصوت شرطا في ادراك الحروف

وان لم يكن ادراك الحروف شرطا فيه . وهذا كما انه يشترط في ادراك الصوت

مع صحة الحاسة حصول انفتاح في الاذن الى الصماخ بينه وبين محل الصوت وان لا يكون

هناك سد مانع بدليل انه اذا حصل في الجدار خرق امكن ان يسمع ما وراه من الصوت

والكلام في الصوت يدق جدا والله اعلم بتفصيله ولولا ما يحتاج اليه من الاصول

في معرفة كلام الله تعالى وتمييزه عن غيره ما تكلمنا فيه اصلا وقد استعفى بعض المتكلمين

لعفا عن ان يسال عنه كما تقدم ذكره . واما قولك انه من اثبت معنى في النفس

فقد بعد لان اثبات كلام ليس من قبيل الحروف والاصوات لا يعلم ضرورة ولا يصح ان

يكون اليه طريق فان المعقول من الكلام هو ما كان من قبيل الاصوات او الحروف

كما ان المعقول من المشي هو ما كان من قبيل الحركات المخصوصة فمن اثبت ما ليس بحروف كلاما

كمن اثبت ما ليس بحركة مشيا . واذا كان لا يعقل لم يصح ان يكون اليه طريق لان الطريق الى

الشي فرع على كونه معقولا في نفسه واثبات ما هذه حاله لا يجوز فان قيل يحتج بقوله

الا ان الانسان يقول لي في نفسي كلام وعلى هذا قال الشاعر شعر

ان الكلام لفي الفواد وانما جعل اللسان على الكلام دليلا . قلنا هذا لا يصح

لفظا ولا معنى اما المعنى فلانه ليس في النفس الا الاعتقادات والعلوم والارادات

والافكار والظنون وما اشبه ذلك مما يحصل في القلب فاثبات امر زايد على ذلك لا يصح

بالنقض والابطال وايضا فكان يجب ان يودي دواعيه الى ايجاد الحروف المنظومة مخافته ان لا تنحي منه ذلك ومعلوم

ضرورة بعد ذلك منه خ ان العاقل يفرق بين الراي والباو والدال من زيد اذا اوجد ذلك مخافته فكيف يصح القول بانه

حروف من دون صوت واذا ثبت انه يصح وجود الصوت من دون حرف والحرف من دون صوت ثبت ان احدهما

ليس هو الاخر ويمكن ان يقال فكان يجب ان يصح ادراك الحروف مخافته ويمكن ان يجاب عنه بانه يصح ادراكها في نفسها الا ان الشرط

ادراك المدرك لها ان يكون مجهورا بها ولقائل ان يقول الجهر انما هو الصوت فكانكم رجعتم الى ان الصوت شرط في ادراكها

ولكن ان يقال انما هو شرط ادراك المدرك لها فانه يجوز ان يشترط كونه مدركا بامور زايدة عن ذاته كما هو

واما من جهة اللفظ فلان اهل اللغة لا يسمون هذه الامور كلاما ولهذا يصفون الانسان
بانه ساكت معها. كما ان ما يقول القايل في نفسي كلام فهو مجاز عند اهل اللغة العربية بمعنى الحديث
اي في نفسي حديث كما يقال في نفسي كتابة وبناء دار وان كان لم يكن في نفسه الا العزم
على ذلك والتفكر فيه والتصور له والعلم بتدبيره. وعلى هذا يحمل ما قال الشاعر. فاما
قولهم بانه قايم بالنفس فهو لا يصح لانهم ان ارادوا القيام بمعنى الانتصاب فقد بينا انه ليس بجسم
وان ارادوا القيام بمعنى الدوام كما قال تعالى الحي القيوم اي الدايم لم يصح لانا بينا ان شا
الله تعالى ان الكلام لا يبقى. وان عنوا به القيام بمعنى الحفظ والعلم كما قال تعالى قايم على
كل نفس بما كسبت لم يصح لان الكلام لا يكون حافظا للنفس ولا عالما بها ولا بهذا المعنى من
شانه. وان ارادوا القيام بمعنى الحلول لم يصح عند جميع المتكلمين لما بينه انه تعالى متكلم
ولا يحله الكلام ولا هو صفة له ولا من حق المتكلم ان يحله الكلام بل قد يكون متكلما ولا
حله كما تبينه ان شا الله تعالى في معنى المتكلم. وايضا فقد بينت ان الخرس ممنوع
الكلام وكذلك السكوت فلو كان معنى في النفس او قايما بها لما منع من ذلك كما لا يمنع
التشلل الذي في اليد من وجود معنى في النفس. وايضا فلو كان معنى في النفس او قايما
بها لم يصح ان يدل عليه العبارة التي في اللسان اولى من ان يدل على ساير معاني النفس اذ لا تعلق
بينها وبينه من وجه معقول فكان لا يمتنع ان يكون مخبرا بلسانه وان كان الشي الذي في النفس ليس الا الامر
او النهي. فهذا الموضع الثاني. واما الموضع الثالث وهو في حكمه في البقا
وعدمه فقد اختلف الناس في ذلك اختلافا كثيرا واضطربت اقوال الشيوخ فيه
فذهب الشيخ ابو الهذيل وابو علي الى ان الكلام معنى باق غير الصوت وجعلا القراة الصوت

والصوت ثم لا يبقى والمفرق وهو الحرف. قال ابو علي وانما يبقى الكلام مع احد امور ثلثة
مع التلاوة ومع الحفظ ومع الكتابة قال وما لم يعدم التلاوات كلها والحفظ كله والكتابات
كلها لا يعدم وذكر ذلك في كلام الله تعالى. ثم انه بعد ذلك اورد على نفسه ان القايل
اذا قال الحمد لله فلا فرق بين ان يقصد به التلاوة اولا فما اوجب ان يكون كلامه تعالى
مع القصد يوجب ذلك مع غير القصد فرجع عند ذلك عن القول ببقاء الكلام وقال ما لم يسبقه
اليه احد وهو ان المسموع من القاري لكلام الله تعالى شيان احدهما فعله تعالى والثاني
فعل القاري. واثبت حرفين مسموعين غير الصوت الذي يقارن الحروف. وقال ابو علي كلامه
فاما الشيخ ابو الحسن الخياط فقد استوعب في مسايل ابي القاسم له في البغداديات من الكلام
في هذه المسئلة ومسئلة الدار ومسئلة المكاسب ومسئلة تحريم اموال الناس. واما
الاسكافي فقد فصل بين كلام الله تعالى وكلام غيره فاثبت كلامه تعالى باقيا دون كلام
غيره وهذا ابعد المذاهب. وذهبت الكرامية الى بقاء الصوت وجعلت ادراكه
موقوفا على حال الحدوث دون حال البقاء. وذهب ابو هاشم واصحابه الى ان الصوت
لا يبقى وبنى عليه ان الكلام لا يبقى وهذا هو الصحيح والذي يدل على ذلك انه لو كان
يبقى لوجب ان لا يعدم الا بعدم محله لانه لا ضد له يصح ان يطرأ عليه ولو كان كذلك
لوجب ان يسمع الصوت والكلام على حد سماعه اولا لانه حاصل على الحد الذي لاجله
يدرك ولو كان كذلك لوجب ان يضطر على السامع قول القائل زيد وانه لا يكون زيدا
اولى من كونه ديزا او دزيا من حيث انه انما يسمعه زيدا بان يسمع الحرف الاول
ثم يعدم فيسمع الثاني وحده عقيبه ثم كذلك الثالث والشرط في ادراك

وحكى الشيخ ابو هاشم عن ابي علي انه قال ان الحروف [illegible] ما يصح من
الحروف لو لم يكن كلام الله لعلى ويسمع معها كلام الله تعالى

للكلام منتظما ان نسمع كل حرف وحده ولا نعقل غير ذلك. ولو نفى وادرك
جميع حروفه معا لم يكن كلاما فضلا عن ان يكون مدركا. وايضا فكان يجب
ان لا نزال نسمع الرعد والزلازل التي كانت اولا وكذلك اصوات العيدان وغيرها
وهذا محال. وايضا فان كل عاقل يعلم بضرورة عقله انتفاء الاصوات بعد
وجودها وكذلك الحروف سواء كانت سرا او جهرا ولا يخلو ان يكون انتفاؤها بضد او ما
يجري مجراه او لا والاول باطل لانه لا طريق الى اثبات ضد للصوت ولا للكلام ولا يعلم
نفسه واثبات ما هذه حاله لا يجوز والذي يجري مجرى الضد ليس الا محله ومعلوم انه
باق على حالته فثبت انه انتفى بنفسه وهذا هو معنى الحادث غير الباقي. فاما قولهم
في المكتوب كلام باق فهو باطل لانه لو كان لوجب ان نسمع كما نسمع الكلام. وايضا
فلو كان فيه كلام لما احتيج الى معرفة المواضعات في الكتابات متى عرف المواضعة
في الكلام ومعلوم خلاف ذلك. وايضا فكان يجب ان لا ينفع المعرفة بين الراء والزاي
والسين والشين في الكلام كما لا فرق بينهما في الكتابة وهذا محال. وايضا فكان
يجب ان يكون الحرف الواحد من الكلام محتاجا الى محال كثيرة كما احتاج اليه الحرف
الواحد من الكتابة نحو كتابة الشين وغيره. وايضا فكان يجب اذا وجدت الكتابة
معكوسة ان يكون الكلام معكوسا. وايضا فكان يجب في اللوح المسود ان يكون فيه
كلام لانه يمكن احدا بعض سواده على وجه يكون الباقي كتابة فلم يصح ما قاله. فاما
قولهم انه يمكن معرفة المراد بها فلذلك كانت كلاما فانه لا يصح لانه يصح معرفة المراد

وقال الشيخ ابو علي ان نقول بان الكتابة المعكوسة [illegible] الكلام معكوس [illegible] قراءتها الا [illegible] معكوسة واللوح المسود [illegible] غير كلام [illegible] احد بعض السواد [illegible]

بالاشارة والنقر في الحجر وغيره ولا يكون كلاما. واما قول المسلمين في المصحف
كلام الله فهو مجاز والمراد ان فيه الامارات بالمواضعات الكتابية على ما يمكن الانسان
ان يتكلم به اذا علمها. واما قولهم مع الحفظ كلام فذلك باطل لان الحفظ
هو العلم بايراد الكلام على ضرب من النظام ولا طريق الى ازيد من ذلك فوجب نفيه
وايضا فقولنا فلان حافظ مجاز من الكلام مشبه بحفظ المتاع عن التلف لما كان العلم
يمنعه عن الزوال وليس الغرض انه متكلم. وايضا فانه يكون حافظا ولا يسمع منه
كلام. وايضا فقد يكون حافظا ولا يصح منه ايراد الكلام لمانع من ذلك. وايضا
فقد يجوز ان يخلق الله تعالى الحفظ وان كان الكلام من فعل العبد. وايضا فانه ان جعله
عين الحفظ فبطله ما ابطلناه قول الاشعرية. وان جعله باقيا في القلب وكلامه ككلامهم
وقدمنا ابطاله وان جعله باقيا في الحاسة وان كان الحفظ في القلب فقد ادعى خلاف ما
يعلم بالضرورة خلافه. فانا نعلم ان كلامنا وان ذكا لحفظه ليس بموجود في اللسان بعد
السكون. وايضا فان السكوت ينافي الكلام وكذلك الخرس ولا ينافيان الحفظ ولا يفترق
الحال بين ان يكون حافظا اخرس او حافظا غير اخرس. واما احتجاجهم على
بان الامة اجمعت على ان هذا المتلو كلام الله فما خالف هذا الاجماع فهو باطل
فهو صحيح ويتبين ان قولنا لا يخالفه وانه كلام الله عز وجل عرفا لا لغة. واحتج
بانه لو لم يبق لقدرنا على الاتيان بمثله. والجواب انا انما نكون اتينا بمثله لو كنا
ابتدانا ذلك فاما من روى ما قاله امرؤ القيس فغير معارض له عند احد من العقلاء

واحتج بان القارى يلحن والقران لا لحن فيه فان القران غير المقرو وهذا الكلام ضعيف

لانا قد بينا انا انما نسميه كلام الله بالمعنى العرفى وسنبين بيانه مفصلا ان شا الله تعلى

فان المراد به انه يروى على ما كان عليه وقلنا بانه كلام الله. قلنا هو لحن كما ان صلوتنا هى

صلوة رسول الله صلى الله عليه واله ولا يلزم اذا فسدت ان يكون قد فسدت صلاته

عليه السلم. وايضا فانما اضفنا اللحن اليه لان لا يوهم الخطا على كلام الله تعالى

وذلك لا يجوز. فاما قول ابى على بانا وهو انه لحدث مع القراة كلام هو فعلنا

وكلام هو فعل الله تعلى فذلك لا يصح وهو اظهر فى البطلان من الاول. وذلك لانه يقتضى

ان يكون اذا كنا لذلك منتفى قصد بالحكاية كلام الله تعلى اقوى من ان لا نقصد ذلك

مع ان الصوت منا على سوا وهذا المحال فان الواحد منا لو بالغ فى الجهر عند القراة

ما زاد على ما يبالغ فيه من غير قراة. وايضا فان جاز ان يوجد كلامه تعلى عند فعلنا

مما يوثر من وجود فعل له تعالى عند سائر المسببات وهذا اثر بك الثقة بتعلق الفعل بنا من

وجه ويقتضى ان يكون يجوز بعض ما يقف على اختيارنا من فعل الله تعلى بحيث يوجد عند فعلنا

كان ذكرناه اولا على مذهبه فيما المخرج منه على قوله

وايضا فذلك يبطل الاجماع الذى

وايضا فذلك يقتضى ان يكون بعض ما نسمع منا قبيح وبعضه حسن متى تعلق القبح بفعلنا

وان يكون بعضه صادقا وبعضه بخلافه ولحنا وبعضه بخلافه وكل ذلك محال فثبت بذلك

الموضع الثالث. واما الموضع الرابع وهو فيما احتاج اليه الكلام والصوت

فى الوجود فقد اختلف الناس فى ذلك. فقال الشيخ ابو على احتاج الصوت فى وجوده الى

وايضا فلو كان القرآن الذى هو كلام الله معنى لذاته الحروف التى نعقلها لما كان كلاما وعقلنا كلامه ... نعقل ذلك كلا صح

صلابة المحل من أي فاعل وجد. وقال الشيخ ابو القاسم يحتاج الصوت الى الصكة وقال
الشيخ ابو هاشم يحتاج الصوت الى الصلابة من فعلنا ولا يحتاج الى حركة محله بل
يوجد في المحل الساكن وجرى له مثل قول ابي علي في حاجته الى صلابة المحل. واختلفوا
في الكلام قال ابو علي يحتاج في وجوده الى بنية في محله والى حركة واعتماد يولده شاهدا
وغائبا قال ولا بد ان يبني الله تعالى لمحل كلامه هيئة كالفم واللسان والشفة ثم يحدثه
ولابي هاشم فيه قولان مرة قال يحتاج الى ذلك كما قال ابو علي. وقال مرة لا يحتاج
الى الحركة بل الى البنية وهو قول الشيخ ابي علي بن خلاد وقال مرة اخرى لا يحتاج الى
ايهما وانما هو يحتاج الى المحل في وجوده. قال وانما القادر منا هو المحتاج الى الآلات
في حدوثه والى الحركة والاعتماد فيصح منه تعالى ان يوجد الكلام في جوهر واحد
وذهب الشيخ محمود بن الملاحمي الى حاجة الكلام الى البنية والى الحركة والمصاكة كمذهب
ابي علي. وذهب قاضي القضاة الى ان الصوت والكلام انما يحتاج الى المحل في وجوده
شاهدا وغائبا ولا يصح وجوده لا في محل قال ولا يحتاجان الى بنية ولا الى اعتماد ولا
حركة لامر راجع اليهما وانما يحتاجان الى ذلك من فعلنا وهو قول الشيخ الحسن بن احمد
بن متويه. واحتج اصحابنا على حاجته الى المحل بانه يتولد عن اعتماد الجسم عن الجسم
ومصاكته له فلا يجوز ان يتولد ذلك على هذا الشرط الا في محل لان الاعتماد
والمصاكة لا يوجدان الا في محل. ولقائل ان يقول اذا كان حاجته الى ذلك
لما يولده او لشرط فيه وقد ثبت انه تعالى قادر على ايجاده ابتداء صح وجوده لا في محل.

حجة اخرى لهم وهو انه مسموع وكما انا نفصل بين الاصوات نفصل بين جهاتها
فالعلم بها عند الادراك علم بمحالها فلا توجد الا في محل . ولقائل ان يقول انما يقع
الفصل فيما حل فاما اذا وجد لا في محل ولا اتصل كما انا في بعض الاحوال لا نفصل
بين الجهات التي سمعنا منها الصوت . ولهذا جعله بعضهم حجة على انه ينتقل الى الصماخ
حجة اخرى لهم وهو انه من فعلنا فيحتاج الى محل وليس حاجته الى ذلك لما علم
والاصح منا ان يوجده لا في محل متى اختار ذلك ولا لعلة لان الكلام فيها كالكلام فيه
فيجب ان يرجع الى نفسه . ولقائل ان يقول اما لا يمكن ان يكون ذلك يرجع الى الاسباب
الموجبة له عندكم من الاعتماد والاشتراط بالصلابة والله تعالى يصح ان يوجده بلا سبب
حجة اخرى لهم وهو انه يختلف بحسب المحال فان صوت الطست يخالف صوت الحجر
واصوات العيدان تختلف وتخالف غيرها . ولقائل ان يقول هذا يصح فيما حل وما لا
تحل لا تختلف بحسب ذلك . حجة اخرى لهم وهو ان الحروف تتضاد او يقدر ذلك فيها
فلو وجدت لا في محل او كان لها وللصوت ضد وهي لا في محل لما صح ان يوجد في العالم الا
حرف واحد دون ضده او صوت واحد دون ضده والا ادى الى اجتماع الضدين على الوجه
الذي يتضادان عليه ومعلوم انه يصح وجود الحروف والاصوات الكثيرة وهذا اقوى ما
يحتج به . ولقائل ان يقول ان هذا مبني على تضاد الحروف وليس الامر كذلك على ما يأتي
بيانه ان بعضهم لا يذهب اليه . وايضا فاذا وجد لا في محل امتنع اجتماعهما ولا يمتنع
لقولهم انه يصح وجودهما معا فقام الدلالة على امتناع ذلك مع تضاده والقول بانه لا في محل

فاما على قولنا ان الاصوات والحروف من قبيل الصفات كما في سائر الاعراض
فالذي يدل على انها محتاجة الى المحل انا لا نعني بالمحل الا الموصوف بها. وقد بينا انه لا يعقل
وجود الصفة من دون الموصوف فلا يعقل وجود الصوت والحروف من دون الموصوف بها
وهو المحل يبين ذلك ويوضحه ان اثبات عرض لا في محل لا يعقل ولا يصح ان يكون اليه
طريق واثبات ما لا يعقل ولا يصح ان يكون اليه طريق لا يجوز. وتجويزه يؤدي الى افساد
العلوم الضرورية بان يجوز بطلانها واستحالة معلوماتها وان كان ذلك لا يعقل ولا
اليه طريق وقد بينا ابطال ما ذكروه من صحة وجود الارادة لا في محل فيما تقدم فلا
نطول به هاهنا. وليس يقع اشكال ولا خلاف بين شيوخنا في حاجة الصوت من
فعلنا الى محل والكلام الى بنية مخصوصة فانا نعلم ضرورة انه لا يمكننا احداث ذلك ولهذا
لم يصح منا احداث الكلام في اليد والرجل لما لم يصح منا الا بالآلة من الفم واللسان والشفتين
وكذلك الاصوات لم يمكنا بالضرورة احداثها الا في محل وهذا كله يعلم بالاضطرار ان
وانما الكلام في ان ذلك هل هو لامر راجع الى الصوت والحروف فيجب لله تعالى ان لا يصح
منه احداث ذلك لا في محل ولا في غير البنية ام هو لامر راجع الى الفاعل. وعندنا
ان حاجة الاعراض الى المحال لامر راجع اليها وهو حاجة الصفة في ثبوتها الى الموصوف
سواء وصفت بها المحال في اللغة العربية او عقل كونها صفة لها. وان لم يستمع ذلك من
اهل اللغة لان الاوضاع لا تخرج الشيء عما هو عليه ولا تحيله الى غيره. فاما حاجة
الكلام الى البنية من فعل الله تعالى. فاحتج ابو علي بان احدنا لا يقدر على الكلام الا على

هذا الوجه الذي ذكرناه يجب أن لا يعقل وجود الكلام إلا مع ذلك. ولقائل أن يقول
إن هذا اعتماد على مجرد الوجود ولا يصح. ويمكن تقوية هذه الحجة لأبي علي وهو أن
نقول إن الواحد منا لا يمكنه إيجاد الكلام إلا مع الفم واللسان والشفتين. وإنما لم يمكنه
ذلك لأمر راجع إلى الكلام في نفسه فيجب في كل كلام أن يكون كذلك سواء كان من فعل الله تعالى
أو لا. وإنما قلنا بأنه لا يصح من الواحد منا إيجاد الكلام إلا كذلك لأنه معلوم باضطرار
ولهذا لم يصح منه إيجاده بيده ولا رجله ولا بشيء من الآلات الخارجة عنه مع أنه يمكنه
إيجاد الصوت بها فيدل ذلك على ما قلناه. وإنما قلنا بأنه إنما لم يمكنه ذلك لأمر راجع
إلى الكلام الذي هو الحروف المنظومة لأنه لو رجع إلى أنه قادر لتعذر عليه إيجاده أصلا
ولو رجع إلى أنه لا يمكنه إلا بسبب لتعذر عليه بلسانه لأنه كذلك أو لصح منه إيجاده في
يده لأنه قادر على ذلك السبب بيده من الاعتماد والحركة والصكة وجميع ما يتوهم
أن القادر لذاته لا يحتاج إليه في إيجاده لأنه إذا صح منه بالفم واللسان مع أنه ليس
بقادر لذاته بل لقدرة وكان لا يحتاج إلا إلى المحل فقط أو بالفاعل على حسب الخلاف في
ذلك وكان قادرا بيده ورجله على الأسباب التي يوجدها في الفم واللسان والمحل يحتمل وجب
أن يصح منه إيجاده في يده ورجله. فلما علمنا استحالة ذلك منه علمنا أنه لم يمتنع منه
لأجل أنه ليس بقادر لذاته ولا لأجل أنه يحتاج إلى سبب لا يمكنه إيجاده إلا بالفم واللسان
فلم يبق إلا أن تعذره منه لسائر جوارحه لأنه يستحيل في نفسه أن يوجد إلا بالفم واللسان
وسائر البنية المخصوصة وما يجري مجراها. يزيده بيانا أن الحروف تختلف بمخارجها مع

125

اشترالها في الجوهرية. ولهذا لا يوجد الراحنت يوجد السين ولا الميم وكذلك سائرها

فلولا حاجة كل حرف منها الى بنية مخصوصة ما صحت فيها هذه القضية. يزيده تاكيدا ان

الحروف والكلام لا يوجد في جميع الهوا وانما يوجد في بعض منه وهو ما يكون في الصدا

فلولا انه يحتاج الى بنية مخصوصة ما صحت فيه هذه القضية. ولسنا نشترط فيه بنية

الحياة ولهذا يصح وجوده في الصدا وانما نشترط فيه لحروف بنية مخصوصة هو بنية مخصوصة

كبنية الفم واللسان فيثبت ان ذلك راجع الى نفس الحروف لا الى غيرها. وانما قلنا

بانه اذا كان كذلك لم يوجد من فعله تعالى الا كذلك لان كونها حروفا حاصل من

جهته تعالى فيجب ان يحتاج في نفسه الى ذلك. والاعتماد على حاجة الحروف الى البنية المخصوصة

بالنقض والابطال وهذا اقوى ما يحتج به في ذلك والله الهادي. حجة الى هاشم

وقاضي القضاة فيما اجمعا فيه هو انه لو احتاج الى بنية مخصوصة لما صح وجوده في الجماد

وقد صح وجوده فيه. ولقائل ان يقول لسنا نشترط فيه الحي ولا ان بنية كتجويف الفم وما

تتصل بها الالة ان التاليف عندكم يحتاج الى بنية وان لم يحتج الى الهوى. وقولهم المحلين كالمحل

الواحد لا يصح فان وجود عرض في محلين لا يعقل فضلا عن ان يثبت عليه دلالة. فما انكرتم

ان يكون البنية المخصوصة المختصة بالحياة شرط في ايجاد الكلام بها وحصولها من دون

حياة شرط في وجود الكلام في الجزء الواحد منها اذا كان الفعل بغير تلك البنية وبالقادر

لذاته. ويمكن ان يقال ان هذا انما يحتاج اليه الواحد منا. فاما القديم تعالى

فلا يحتاج في ايجاده الى ذلك. ولقائل ان يقول ان الحاجة ليست راجعة الى الله

تعالى وانما الذي يحتاج الى البنية هو الكلام. كما انه يحتاج الى المحل عند الجميع

وكما لا يصح وجوده منه تعالى الا في المحل لما كان ذلك مستحيلا في نفسه كذلك لا يصح وجوده
منه تعالى الا في البنية لما كان ذلك مستحيلا في نفسه • ولقائل ان يقول ما تعني بقولك انه يستحيل
في نفسه ان يوجد الا في البنية المخصوصة • ان عنيت انه لا يصح الا في الفم واللسان والشفتين على
هيأتها وصورها التي تطابق الكلام الموجود في الصدا فانه يعلم ضرورة انه ليس كذلك • وان
اردت بذلك انه يحتاج الى التأليف على شكل هيئة الفم من دون حيوة او الى التأليف على وجه
التجويف او التأليف المطلق لزم ان يصح من الواحد منا ايجاد الكلام بيده متى الف ما هو على
مثل تلك الصور المخصوصة ومعلوم خلاف ذلك • وفي ذلك دلالة على انه لا يستحيل لنفسه
وجوده من القديم تعالى من غير هذه البنية وهذا الاعتراض قوي جدا • حجة
لابي هاشم وهو انه لو احتاج الى بنية مخصوصة لما اتفق الكلام مع اختلاف الالسنة والافواه
في البنا ومعلوم اتفاقهما مع ذلك • وحجة اخرى وهو انه لو احتاج الى البنية
لوجب ان يحتاج الى المجاورات وذلك يؤدي الى الحاجة الى الصدر لاختلاف المجاورات
مع اتفاق الكلام • ولقائل ان يقول وما انكرت من ان تشترط الامور المختلفة في الشيء الواحد
الا ترى ان الحياة مشروطة بالبنية مع الحاجة الى الصدر الا انه لا يحتاج الى اجتماعهما
كذلك في مسالتنا • فاما اختلاف الالسنة والافواه في البنا مع اتفاق الكلام فلا
يمنع من الحاجة الى البنية لانه لا يحتاج الى بنية معينة بل الى ما يجري مجرى الفم واللسان صغر او
كبر عظم تجويفه اولا • واقوى ما يحتج به قاضي القضاة ان يقال لا دليل يقتضي حاجته الى البنية
لامر راجع اليه في نفسه لجواز وجوده في نفسه في غيرها كالصدا وما لا طريق اليه يجب
نفيه فيجوز من فعل الله تعالى ان يوجد لا في بنية مخصوصة • فاما حاجته الى الحركة

فاحتج قاضي القضاة بأن الاصوات يصح وجودها من دون حركة محلها كما اذا طرحنا
الجوزة على سندان لان الصوت يظهر في ظاهر السندان لحدوثه في الجوزة ولا حركة في
السندان بل على حالته في السكون وهكذا الحرف تولده الاعتماد والحركة مصاحبة
للاعتماد وتبطل الحركة في الثاني وهو حالة وجود الحرف فبان ان الصوت والكلام يوجد
من دون حركة وذلك يدل انه لا يحتاج الى الحركة • ولقائل ان يقول لما في الشاهد
لا بد من مصاكة من الواحد منا ثم قد يوجد الحركة المصاكة والحركة في كل واحد
من المحلين وقد تحصل المصاكة من احدهما والاخر ساكن • فاما ان يوجد الصوت من دون
مصاكة وحركة منا فلا يصح • وايضا فان لم يحتج الى ذلك فيجب ان يصح منا ايجاد
الصوت في محل قدرة اليد ومعلوم خلاف ذلك • وكذلك فانه لا يمكننا ايجاد حروف
الكلام الا بمصاكة اللسان لمخارج الحروف • لو المصاكة والحركة عند حدوث
الطا والميم وغير ذلك • ويمكن ان يقال ليس هذا في جميع الحروف فانه يمكن احداث
الخا معجمة من اعلى والحا غير معجمة • والواو من غير مصاكة • فاما الحركة فقد لا توجد
مع الخا والحا وان وجدت مع الواو • واذا ثبت هذا لم يصح ان يقال الحاجة في نفسها الى السبب من فعله
الى الحركة ولا مصاكة بل انما يحتاج الى ذلك من الواحد منا حيث يحتاج ولا يحتاج الى
ذلك اذا كانت من فعل الله تعالى • حجة ابي علي انه ثبت بثبوت الحركة ويزول
بزوالها الان ان الطست اذا نقر فطن ثم سكن فانه يبطل طنينه بزوال الحركة
والواحد منا لا يمكنه ان يوجد الصوت الا بالحركة مع انها لا تولده وانما تولده

الاعتماد يدل على الحاجة الى الحركة. ويشكل هذا القول في حاجة الصوت الى الصلابة
لما ثبت ان الاجسام الرخوة لا يصح فيها الصوت كالقطن لا صوت فيه اذا ضرب بعضه ببعض
او ضرب عليه. ولقائل ان يقول وما انكرتم انه انما احتاج الى الحركة لحاجته الى المصاكة
من فعلنا والمصاكة بالقطن بين جسمين صلبين عقيب حركات متوالية او حركات تقل
السكون بينها. ولهذا اشترطنا في توليد الاعتماد من فعلنا للصوت صلابة المحل لما كان لا
يتم من توليد الاعتماد للصوت من فعلنا. ولا ينقض هذا باحداث الصوت والكلام
في اللسان لانه يحدث فيها صلابة بالقادر. واما قول من شرط وجود الصوت
بان يوجد في الهوى بحيث لا يصح وجوده الا فيه. فاحتج بانه يشق يسوف الهوى ويسعى باسعافه
الا ترى ان من منع من النفس لم يمكن من الكلام وان كان فيه المصاكات والحركات في اللسان
فثبت انه يوجد في الهوى وانه عند عدمه لا يصح وجوده. وايضا فعند ضيق النفس يعسر
الكلام. وعند اتساعه يسهل الكلام. ولهذا تصحب الاصوات في البوقات والصفارات
والمزامير والبراعات لاجل الهوى الذي تحمله الاصوات وكذلك كما تقع عند الحركة
من الصوت فلاجل حلوله في الهوى. ويمكن ان يقال في ذلك هذا كله انما يدل على انه يوجد
في الهوى ولا على انه لا يوجد في غير الهوى من المحال
فيه ولا يدل على انه لا يوجد عند عدم الهوى وهي اصوات مخصوصة او معها
فانا نعلم وجود الحروف في محالها ولهذا اختلف بحسبها صوت المجوف بخلاف
اصوات على حسب الخلاف. ولهذا اختلفت اصوات الاجسام فان صوت المجوف بخلاف
غيره وصوت البوق يخالف صوت الطست والحجر وما يسمع من ضرب الحديد على الحديد

لا يساوي ما يسمع من ضرب الصفر على الصفر ولولا انها تحل في محال من غير الهوى لما جاز
اختلافها بحسب المحال وهذا هو الاصوب والله اعلم. فاما حاجة الصوت
الى الاعتماد فهو مذهب ابي هاشم فانه قال بانه يولد الصوت. وابو علي ذهب الى ان
الذي يولد الصوت هو الحركة وان الحركة تولد الحركة ايضا وقال ابو هاشم الحركة لا تولد
الا عن الاعتماد. واحتج ابو هاشم بانه لو ولدت الحركة الحركة لكان قد ولدت ضدها
وهذا محال لانها بان تولد ضدها اولى من ان تنتج وجودها وهذا هو الاصوب
واحتج على ان الاعتماد هو المولد للصوت بانه يكثر بحسب كثرة الاعتماد ويقل بقلته
وبغير ما يشابه. فاما توليد الحركة للصوت واحتج على امتناع ذلك بان الحركة
لا جهة لها والصوت يحصل عند الحركة في غير محلها فيجب ان يكون محتاجا الى ما يختص في
توليده بجهة وليس ذلك الا الاعتماد. ومعنى اختصاصه في التوليد بجهة انه يولد في
الثاني من محله والكون لا يصح فيه ذلك والا ادى الى ان لا يولد في جهة اولى من جهة لان
الجهات معه على سواء. فاما ان يولد في جميعها فهو محال او لا يولد اصلا او يولد في بعضها
دون بعض من دون مخصص وذلك محال. واما الموضع الخامس وهو انه يشتمل
على التماثل والاختلاف والاشكال في تماثل الاصوات والحروف فانا نعلم اشتباه بعض
اصوات العيدان وضرب الابواب ونغمات الطيور واختلاف بعضها فان ضرب الباب
يخالف ما يقع بالاوتار وغيرها والكلام في الحروف اظهر فانا نعلم تماثل الحروف
واختلافها ضرورة. الا ترى ان الزاء تشبه الزاء وتخالف السين وكذلك الحروف

ولهذا علمنا ان الداخل تحت مقدورنا تسعة وعشرون حرفًا وعلمنا حصرها في ذلك
باختلافها في نفسها هذا في اللغة العربية وان كان يوجد في بعض اللغات حرف بين
الجيم والشين والقاف والكاف والبا والفا وقد يشبه الحال في الزا المضمومة والمفتوحة
قال ابو هاشم هما مختلفان لثبوت الفصل بينهما. وقال الشيخ الحسن بن احمد بن متويه يمكن
ان نصرف هذا الفصل الى ما نفترق بها من الحروف فان الضمة عند الاشباع تكون واوًا
والكسرة عند الاشباع تكون يا وهذا الذي ذكره صحيح. فاما تضاد الحروف
فقد ذهب الشيخ ابو علي وابو هاشم الى تضاد ما اختلف منها وهو قول الشيخ ابي القسم وقطع
قاضي القضاة على انتفا التضاد في بعض كتبه. وذهب ابو عبد الله البصري الى التوقف
وهو ما استقر عليه كلام قاضي القضاة وهو الذي نصره الشيخ الحسن بن احمد بن متويه
حجة الشيخين انه لا يصح اجتماع حرفين مختلفين منها وذلك دليل التضاد كما في السواد والبياض
حجة القاضي انه انما لم يصح ذلك فيها لاختلاف المخارج في البنية وتغايرها والا
فكل اخر من جواهر تلك المخارج لو نقل الى المخرج الاخر لصح وجود ذلك الحرف الاخر فيه
حجة من قال بالتوقف انه لا دليل يدل
على واحد من الامرين ولم يجز القطع على واحد منها فان كل ما ذكروه مما يجوزه العقل
ولانه لا طريق الى التضاد فيها فوجب نفيه
ولا يحيله. فاما القول بانه لا طريق الى التضاد فانما يصح ان يكون دليلًا متى ذكر دليل
على انه لا يصح ان يكون اليه طريق فهذا في الموضع الخامس والله الهادي.
واما الموضع السادس وهو في الحكاية والمحكي فالكلام هاهنا

تقع في ثلثة فصول فصل فيما تصح حكايته . وفصل في شرط الحكاية . وفصل في ان الحكاية
هل هي المحكي ام لا **اما الفصل الاول** وهو فيما تصح حكايته فالحكاية
لا تصح الا فيما هو مدرك او ما يجري مجراه من كلام او اشارة او كتابة او مشي وان كان [كالكلام]
بعض المدركات يتعذر حكايته الا على من يحقق بعض علم مثل اصوات بعض الطيور وصرير
الباب واحاسن ذلك واما الارادات وافعال القلوب فلا تصح حكايتها ولعلم لتعذره
واستحالته باضطراب **واما الفصل الثاني** وهو في شروط الحكاية فلها في الكلام
شروط منها ان لا تختلف اللغتان والا فاللغة الفارسية لا تكون حكاية للغة العربية
وانما تكون حاكيا معناها فقط . ومنها ان لا يتغير الفائدة فانه لو كان مفيدا
فحكاه غير مفيد او مطلقا فحكاه مشروطا لم تكن حكاية له . ومنها ان لا تكون
مخالفة له في اعرابه ولا حركاته ولهذا لا تكون الملحون حكاية للمعرب . ومنها ان تكون
قاصدا الى الحكاية او في حكم القاصد فالاول الجواز يقصد بقوله بسم الله الرحمن
الرحيم قراءة الاية حكاية عن الله فان لم يقصد هذا بل على وجه التبرك بها في اوائل
الامور لا تكون حاكيا . والذي يجري مجرى القاصد هو ان ياتي من ذلك بما لا يشتبه الحال
فيه انه من كلام الغير وانه لم يقصد به معنى اخرجه في نفسه فان من سمع منه شعر
امرء القيس يقال هو حاكي . وكذلك من سمع سورة من القران يقال هو حاكي
واما الفصل الثالث وهو ان الحكاية هل هي المحكي او غيره فقد اختلف الناس
في ذلك ذهب الشيخان في ذلك ابو الهذيل وابو علي الى ان الحكاية هي المحكي بناء على بقاء الكلام

وتبعهما الاسكافي على ذلك في كلام الله تعالى وفي الشاهد فقال الحكاية غير المحكي
وذهب ابو هاشم الى ان الحكاية غير المحكي وان كان يقول بان القراءة هي المقروء وهو الصحيح. والذي
يدل على ذلك انه قد ثبت ان الاصوات والحروف لا يجوز عليها البقاء فيجب فيما نسمعه بانا ان
يكون غير ما سمعه اولا وان اتفق اللفظ والمعنى والاعادة على امتناع البقاء بالنقض والابطال
وايضا فالحال في محل لا يصح ان يكون في محل اخر وكيف يصح ان يكون حالا في زيد وفي
عمرو اذا حكاه عن زيد. وايضا فالمعلوم ضرورة تعلق الامر والنهي بما نسمع من قراءة
القران واستحقاق الثواب على حال الطهارة اذا قراه والعقاب على حال الجنابة اذا قراه فكيف يجوز ان يكون
فعلا لله تعالى وهل هذا الا قول بان افعال العباد من الله تعالى او انا نستحق المدح والذم
على فعله تعالى وهذا المحال. وايضا فقد يتفق متكلمان في شي واحد نحو قول امرء القيس
وقوفا بها صحبي وقول طرفة مثله فانهما انما اختلفا في القافية فقال امرء القيس تجمل
وقال طرفة تجلد فكان يجب اذا حكاه الغير ان يكون ما اشتركا فيه كلاما لهما وان
يتضاعف اذا زاد ويتقوى كما يتقوى كلام اثنين ويتضاعف على كلام واحد وهذا
محال فثبت الموضع السادس. واما الموضع السابع وهو في الاسم والمسمى
فذهب شيوخنا الى ان الاسم ليس هو المسمى وذهبت الكرامية الى ان الاسم هو المسمى ولهذا
روي عن بعضهم ان سورة الاخلاص قديمة لان فيها اسم الله تعالى القديم وسورة تبت يدا
ابي لهب حادثة لان فيها اسم المحدث ابو لهب وهذا غاية الركاكة ونقص
للعقل. والذي يدل على بطلان قولهم ان الاسم يحتاج الى الحلق والمسمى قد لا يحتاج

كالجسم والقديم. ووجه آخر فالمسمى قد يكون له أسماء كثيرة ولا يجب أن يكون
بعددها وعلى هذا قال الله تعالى ولله الأسماء الحسنى فادعوه بها. وروي في الخبر أن
لله تسعة وتسعين اسما من أحصاها دخل الجنة ولا يجب أن يكون تسعة وتسعين إلها.
وأيضا فإنه تعالى أضاف الأسماء إلى نفسه وبين أنه يستحقها بقوله لله الأسماء والشيء
لا يستحق نفسه ولا يضاف إلى نفسه. ووجه آخر وهو أن الأسماء إنما تحصل
بالمواضعات والمسمى لا يحتاج إلى المواضعة. وأيضا فإن الاسم فعلنا والمسمى قد
يكون قديما لا يفعل. وقد ألزم من قال بهذا أن يكون إذا قال نار احترق لسانه وإذا
سمى الموت أن يموت. واحتجوا بقوله تعالى سبح اسم ربك الأعلى قالوا فأضاف التسبيح
إلى الاسم وليس يسبح إلا الله. والجواب أن التسبيح التنزيه وهو أمر بتنزيه أسماء الله وتقديسها
عن التسمية بما لا يجوز عليه نحو تسميته محدثا أو عرضا أو جسما. قالوا وقد قال الشاعر

إلى الحول ثم اسم السلام عليكما ... ومن يبك حولا كاملا فقد اعتذر

قلنا ولسنا ننكر أن يطلق الاسم على المسمى مجازا والمجاز جائز في لغة العرب فهذا
في الموضع السابع. وأما الموضع الثامن وهو في بيان معنى الكلام والمتكلم. أما
الكلام فقد اختلف في معناه على حسب الاختلاف فيما هو من حقه. فإن منهم من قال من حقه
أن يكون منتظما من حرفين فصاعدا ولا يصح من حرف واحد وهو قول أبي هاشم وإليه ذهب
قاضي القضاة وأصحابه. وذهب أبو علي إلى أنه يجوز أن يكون كلاما من حرف واحد. واختلفوا
في شرط كونه مفيدا. قال أبو هاشم في البغداديات يجب أن يكون مفيدا. وقال
قاضي القضاة لا يشترط. وقال أبو هاشم أيضا لا يتألف الكلام إلا من حرفين مخلصين

غير متمايلين. وقال قاضي القضاة سالف من المماثل. فعلى قول ابي علي الكلام هو الحرف
الواحد من الاصوات مما زاد عليه من ذلك الذي علم من حاله وفعله ابتصاله بغيره من الحروف
التي هي من قبيل الاصوات. واحتج على ان الحرف كلام ان الحرف الواحد قد يكون امرا
نحو ق وش وع. والامر من ضروب الكلام. وايضا فان اهل
اللغة قسموا الكلام الى اسم وفعل وحرف والحرف قد يكون واحدا قال والحق انه لا يكون
كلاما الا اذا علم انه مفصله بغيره من الحروف على الاضافة بل مما هو من قبيل الاصوات كما
تقدم في الحد. وعند قاضي القضاة الكلام الحرفان المؤتلفان من الاصوات فما
زاد عليهما وبعني بايتلافه ان يكون الحرف عقيب الحرف على وجه التوالي بحيث لا فاصل هناك
قال لان اهل اللغة اجمعوا على ان الكلام لا يكون الا مؤتلفا من حرفين فصاعدا. وقال
بعض اصحابنا هو الحرفان او الحروف المسموعة المتميزة وذكر المتميزة احترازا عما يحدث
في اصوات بعض الطيور من الحرفين او الحروف الا انها لا تتميز عن غيرها. قالوا وانما قسمه
اهل النحو الكلام الى ثلثة لان القسمة شاعة لتسنى وضع اهل اللغة نحو ومخرج قسمهم
الحركات الى رفع ونصب وجر وجزم وكلامنا انما هو في الكلام اللغوي. فاما قول
القائل ق وع وش فانما يكون كلاما عند ان يوقف عليه او يتصل بغيره وفي حال الوقف لا بد
معه من حرف ساكن. وهو الياء في قوله عي وشي وفي وفي الجمع عوا وشوا وقوا. وفي التثنية
عيا وشيا وقيا وفي حال الاتصال معه حرف وكسرة. والظاهر عند اهل
اللغة ان اقل الكلام حرفان يبتدى بالمتحرك ويوقف على الساكن ولهذا يقف عليه بـ

قوله تعالى. فأمّا قولهم سمعت كلام فلان من أوّله إلى آخره فهذا لا يقتضي أن كل حرف
كلام لأنه أيضاً يقال سمعت خطبة فلان وشعره من أوّله إلى آخره وإن لم يجب أن تكون
كل حرف خطبة ولا شعراً. ومن اشترط في الكلام الإفادة قال بأن الكلام الحروف وان
او الحروف المميزة المسموعة المتواضع على استعمالها في المعاني ولأنه خالف اللغة
لأن أهل اللغة قسّموا الكلام على ضربين مهمل ومستعمل. ولهذا يقولون في المهمل تكلّم
بما لا يفيد وبما لا معنى له فثبت أنه كلام. فأمّا قول أبي هاشم أن الكلام لا ينتظم إلا
من حرفين مختلفين فهو قول باطل لأن المعلوم أن أهل اللغة يسمّون ما انتظم من المتماثل كلاماً
كما يسمّون ما انتظم من المختلف كلاماً. وعلى هذا قال النبي صلى الله عليه وآله ما أنا
من دد ولا الدد مني والمراد به اللهو واللعب ويوجد كثير في اللغة الفارسية ويسمّى
كلاماً فبطل قوله. وذهب الأشعرية إلى أن الكلام هو المعنى القائم بالنفس وقد بيّنا بطلان
ذلك. وذهب الكرامية إلى أن الكلام هو القدرة على التكلم والتكلم وقد بيّنا
بطلانه أيضاً. فأمّا المتكلم فعندنا أنه يستعمل في معنيين أحدهما في أصل
اللغة والثاني في عرفها وعرف الشرع. أمّا في أصل اللغة فالمتكلم هو فاعل الكلام
وهو جارٍ مجرى المتحرك والساكن أنه فاعل الحركة والسكون. ودليل ذلك أن أهل اللغة
متى علموا أن الكلام وقع من الفاعل بحسب قصده وداعيه وصفوه بأنه متكلم وإن فقد
كل أمر يشار إليه مما عدا ذلك ومتى لم يعلموا ذلك أو علموه أنه حصل فيه لا باختياره
لم يصفوه بأنه متكلم وإن حصل كل أمر يشار إليه مما عدا ذلك. ولهذا وصفوا
الواحد منا متكلماً بما يوجده وإن لم يصفوا الصدى بأنه متكلم ولا ناطق

وان كان قد قام به الكلام وحله. ولما اعتقدت العرب في المعروف ان الكلام لم
يحصل من جهته ولا ورد عن اختياره بل انما فعله الجن لم يصفوه بانه متكلم به بل قالوا هو
كلام الجن وبهذا استدلوا يبطل قول الاشعرية ان المتكلم من قام به الكلام وقد بينا بطلان
قولهم فيما تقدم فهذا هو المعنى الاول. واما المعنى الثاني وهو المعنى العرفي والشرعي
فان المتكلم في عرف اللغة والشرع هو المبتدي باحداث الكلام والانشاء له سواء سمع منه
او كان حكاية عنه وعبر واعلم لما سمع في الحال. ودليل ذلك ما نعلمه من ان اهل
العرف متى سمعوا انسانا ينشد قصيدة امرئ القيس وهي قوله قفا نبك من ذكرى حبيب ومنزل
فانهم يصفونه بانه كلام امرئ القيس وشعره لا كلام المنشد وشعره وان كانوا يقولون بانه فاعل
له في الحال لما كان امرؤ القيس هو المبتدي لذلك وغيره هو المحتذي والحاكي. وعلى هذا
المعنى انتشر وظهر القول بان هذا كلام النبي وخطبة الوداع وخطب علي وفقه ابي حنيفة
وفقه الشافعي وكلام المعتزلة وهذا معلوم عند اهل العرف والشرع ولا يدفعه الا معاند
وكل ما ذكرناه يبطل قول الاشعرية وقول الكرامية ان المتكلم هو القادر على الكلام
والكلام هو القدرة على التكلم وقد تم بيان ذلك فيما قبل هذا فهذا هو الموضع الثامن
واما الموضع التاسع وهو في اقسام الكلام. فاعلم ان الكلام على ضربين مهمل ومستعمل
فالمهمل عندهم ما لم يوضع لفائدة والمستعمل منه ما وضع لفائدة فان الكلام انما كان
مفيدا لا لنفسه وانما يكون مفيدا للمواضعة الحاصلة من اهل اللغة. والمستعمل ضربان
احدهما مفيد والآخر غير مفيد. ونريد بالمفيد ما يفيد فائدة فيما تناوله وغير المفيد
ضربان احدهما ما يجري مجرى المفيد. والثاني ما لا يجري مجراه. فالاول كقولنا

شيء فانهم جعلوه من ابهم الاشيا لانه لا ينفع به الابانة وانما يقتضي صحة العلم والخبر
وليس هو على وجه التلقيب بل لو شرع في المسميات وكان فيها ما لا يصح ان يعلم او يخبر عنه
لم يكن شيا فثبت انهم افادوا به هذا المعنى ولهذا وصف الله تعالى بانه شيء لما كان ليس
بلقب محض وانما هو موضوع لما ذكرنا وهذا هو مذهبنا وهو قول قاضي القضاة وغيره من
الشيوخ • وقال الشيخ ابو عبد الله لولا ورود السمع بذلك لكنت لا اسميه تعالى شيا لامر جهة
اللغة والعقل لانه لقب وهذا هو الذي يقتضيه كلام الشيخ ابي علي • وقد قال جهم لا اسمي
الله شيا وانما اسمي مشيا للاشيا • وحكي عن ابن الناشي انه قال لا اسمي غير الله شيا على
الحقيقة بل مشيا على النقيض من الاول • ويدل على جواز تسميته بذلك انه قد ثبت ان
الشيء في اللغة اما في اصلها واما نقل وعرف فيها موضوع لكل ما يعلم ويخبر عنه وكل اسم
لغوي يفيد فائدة يحكم العقل بثبوتها فيه تعالى فانه يجوز اجرا ذلك الاسم عليه وان لم يرد
اذن سمعي وان كان هذا قد خالف فيه قوم من البغداديين كالحارث الوراق وغيره •
والذي يدل على صحة هذا الاصل ان العارف بالله تعالى وصفاته يحسن منه او يجب ارشاد غيره
للغير الى ما قد عرفه لانه من باب الامر بالمعروف والنهي عن المنكر ولا يتم له تعريفه ما وجب
او حسن الا بالاسم اللغوي الذي يفيد ذلك لان الاشارة لا تجوز عليه تعالى وما لا يتم الواجب
او الحسن الا به يكون حكمه حكمه فثبت انه يجوز تسميته بذلك بغير اذن شرعي • وذلك يقتضي
انه يجوز تسميته تعالى شيا • ويدل على ذلك قوله تعالى ليس كمثله شيء وهذا يقتضي انه شيء لا كالاشيا
الاشيا وقال تعالى قل اي شيء اكبر شهادة قل الله شهيد بيني وبينكم فانه استفهم بلفظ

اي وذلك يقتضي ان الجواب بذكر اسم نحو قوله اي رجل عندك فان الجواب زيد فالمراد الله
شيء وشهادته اكبر شهادة. وهذا بخلاف الاستفهام بلفظ هل نحو قوله قل هل من
شركائكم من يبدأ الخلق ثم يعيده قل الله. فلا يقال ان المجيب ان يقول من جملة الشركا
يعني لم يلزم الاول لان هذا الثاني جوابه بنعم او لا نحو قوله هل رايت زيدا ام لا فجوابه
محذوف وهو
نعم او لا فجواب الاية منهم نعم او لا. ثم امر تعالى ان يقول الله الذي يبدأ الخلق ثم يعيده
فصح ما قلناه. نعم واما الضرب الثاني وهو ما الحق مجرى المفيد فهو اسماء الالقاب
نحو قولك زيد وعمرو. واما المفيد فهو نحو قولك قادر وعالم وكريم وحكيم ومجير
ذلك. والفرق بينهما ان اللقب يجوز تغييره وتبديله واللغة بحالها لا تتغير بخلاف
المفيد. وفرق اخر وهو انه اقيم عند الغيبة مقام الاشارة عند الحضور بخلاف المفيد
فانه وضع لفائدة في المسمى به. وفرق ثالث وهو ان المفيد يقع فيه الشركة واللقب
وضع للتمييز بين الاشخاص والاعيان والمفيد ضربان احدهما يفيد ما وضع له اولا
وهو الحقيقة والثاني يفيد ما لم يوضع له اولا. وهذا الثاني ينقسم الى ما يكثر استعماله
عند اهل اللغة فيما افيد به ثانيا حتى لا يسبق الى الافهام عند اطلاقه غيره وهذا
هو الاسماء المنقولة الى العرف واللغة فيصير المجاز حقيقة وتصير الحقيقة كالاولى مجازا
عند ثبوت السبق الى الافهام في الثاني والى ما يكثر استعماله ولا يسبق الى الافهام منه
الا ما يفيده بالوضع الاول. وهذا الثاني هو المجاز الاقرب. والى ما لا يكثر استعماله
فيه وهو المجاز الابعد. والحقيقة تنقسم الى لغوية وعرفية وشرعية فالعرفية
كاسم الغائط الذي كان موضوعا في اصل اللغة للمكان المطمئن. ثم صار موضوعا

لقضاء الحاجة المخصوصة • والشرعية كاسم الصلوة والصوم وغير ذلك والتعويذ
ينقسم الى مفردة ومشتركة • فالمشتركة ما يفيد بها معان مختلفة نحو اسم العين والظن
والادراك والقرء والشفق وكالسرور في الضياء والظلام • وعسعس الليل اذا اقبل
واذا ادبر واستعمالهم لهذه المعاني فيها على جهة الحقيقة ولا اشكال في افادتها
في المسميات لفوائد مختلفة عند اهل اللغة العربية ولا معنى لقول من يقول انها تفيد
بها على اختلافها فائدة واحدة وتجريها مجرى اللون الذي يفيد الهيئة في جميع الالوان
على اختلافها لان هذا من الاسماء المتشابهة • وكذلك اسم القادر عند المتكلمين يفيد فائدة
واحدة وهو صحة الفعل على اختلاف القادرين وهو من الاسماء المتشابهة • والالفاظ
المفردة تنقسم الى ما يفيد فائدة مجملة والى ما يفيد فائدة مفصلة • فالاول هو الاسماء
المجملة والثاني هو المفصل وهو على ضربين مستغرق وهو العام • وغير مستغرق وهو الخاص
والثاني على ضربين احدهما ان يفيد ما اجمله اسم اخر وهو البيان • والثاني لا يفيد ذلك
وهو ما ليس ببيان فهذه اقسام الكلام محصورة • وقد بينا تفاصيل الكثير منها في كتابنا
الموسوم بكتاب تحرير الاصول في اصول الفقه فمن اراد معرفتها على التفصيل فليقصد الى
ذلك بيت الموضع التاسع • واما الموضع العاشر وهو في تعيين كلام
الله تعالى فالكلام منه يقع في ثلثة مواضع • احدها في حكاية المذهب وذكر الخلاف
والثاني في الدليل على صحة ما ذهبنا اليه وفساد ما ذهب اليه المخالف • والثالث في
بيان بعض حجج المخالفين والجواب عنها • اما الموضع الاول وهو في حكاية المذهب

وذكر الخلاف فالخلاف بين اهل القبلة في ان الله تعالى متكلم واثبات كلام له • وانما
اختلفوا في وجه آخر فذهب قوم الى انه تعالى متكلم لذاته وهذا هو مذهب محمد بن عيسى
الملقب ببرغوث ويأتي على هذا القول انه ينفي ان يكون له كلام • وذهب قوم الى اثبات
كلام له تعالى واختلفوا فمنهم من قال كلامه تعالى هو هذا المتلو في المحاريب المعروف
بين المسلمين الذي يحرمونه على الجنب • ويستعملونه في العبادات • وذهب آخرون الى
انه ليس بكلام الله تعالى واختلف الاولون فمنهم من قال بانه قديم وهو قول الحنابلة واصحاب
الحديث واكثر الحشوية • ومنهم من قال بحدوثه وهم العدلية • واختلفوا فذهب الشيخ ابو علي
وابو الهذيل الى ان كلام الله تعالى باق كما تقدم بيانه • وفي حال قال الحدث مع القارئ مثل
كلام الله تعالى كما تقدم حكايته عنه • وذهب ابو هاشم وقاضي القضاة وغيرهم من الشيوخ
الى ان كلام الله تعالى هو هذا المتلو وان القراءة هي المقرو وانه حكاية كلامه وان الحكاية
عين المحكي وانه يضاف الى الله تعالى على المعنى العرفي والشرعي لا على معنى انه احدثه في الحال وهذا
هو الصحيح • واختلف الآخرون فمنهم من قال كلام الله تعالى هو القرآن والتوراة والانجيل
وغير ذلك وهو شيء واحد لا يتجزى ولا يتبعض وهو صفة واحدة قائمة بذاته تعالى ليس من
قبيل الاصوات والحروف وهو مع ذلك توراة وانجيل وزبور وقرآن وامر باشياء كثيرة ونهي
عن اشياء كثيرة وخبر ووعد ووعيد وموعظة وتذكير وهذا هو قول الاشعرية
قالوا وهذا المتلو عبارة عن المعنى القديم ويستوي فيه الشاهد والغائب كما تقدم حكايته
عنهم • ومنهم من قال بمثل ذلك الا انه قال بانه ازلي وهذا المتلو حكاية عنه وهم الكلابية
اصحاب ابن كلاب • وذهب النجارية الى ان القرآن مكتوب جسما متلو عرضا

والجسم يبقى والعرض عنده لا يبقى وكان يقول بانه باق وغير باق. وذهبت الكرامية
الى ان الاسم هو المسمى كما تقدم وزعموا لاجل هذا ان الله عرض لانه اسم والاسم عرض
وربما قالوا والقرآن الذي فيه بسم الله قديم. وربما قال القرآن ليس بكلام الله وليس
لهم نصيب في الاسلام الا انا ذكرنا قولهم لتتضح ضلالتهم. وذهبت المطرفية الى
ان كلام الله ليس بحرف ولا صوت. وانما هو معنى قائم بقلب الملك الاعلى وهو ملك
يقال له ميخائيل فهذا هو الموضع الاول. واما الموضع الثاني وهو في الدليل
على صحة ما ذهبنا اليه وفساد ما ذهب اليه المخالف. فالذي يدل على ذلك وجوه منها ان
النبي صلى الله عليه واله كان يدين بذلك ويخبر به فان من عرف الاخبار وبحث الآثار علم
علم بانه كما يعلمه صلى الله عليه يعلم انه كان يدعي التمسك بان ما معه هو كلام الله تعالى ووحيه
وتنزيله ويخبر بذلك ويبشر به وهذه الاخبار لا تجحده الا معاند. واذا ثبت ذلك وجب ان يقطع على انه
كلام الله تعالى على ما اخبر به لان ظهور المعجز عليه قد امننا من وقوع الخطأ منه فيما يخبر به
ومن وقوع الكذب فيما يخبر به فثبت بذلك انه كلام الله تعالى. ومنها ان الصحابة اجمعت
على ذلك واجماعهم حجة على ما نبينه ان شاء الله تعالى. وانما قلنا انها اجمعت على ذلك
لان من عرف الاخبار وبحث عن السير والآثار علم ان الصحابة ما كانت تقول بان هذا القرآن
هو كلام محمد ولا كلام غيره من الخلق كانوا يكفرون من يقول ذلك ويعدونه من اعدائهم ولم يكن يقع
ذلك الامر كان يجاز بالرسول الله صلى الله عليه ما لا عنه. وكانوا اذا اختلفوا في امر
من الامور قالوا بيننا وبينكم هذا القرآن يتشاورون الى المتلو فيما بينهم. ويقول القائل
منهم لا يدع كلام الله لكلام غيره ويصفون اوامره ونواهيه واخباره وقصصه الى الله تعالى

ويقولون قد قص لنا واخبرنا وامرنا ونهانا وهذه في الشهرة كاشتهار ذكر اصحاب النبي
صلى الله عليه وخاصته ولا معنى لما يدعيه المخالف في ذلك. ومنها ان هذا المتلو
في المحاريب المعروف بين المسلمين هو دليل الصدق وبه يقع التحدي كما تقدم بيانه وايضا ولو كان
من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا وفي ذلك ما يدعوهم الى بيان الاختلاف فيه. وقد علمنا
ان احدا من العرب لم يطعن بان فيه الاختلاف وهم اعرف الناس بذلك لان اللغة لغتهم وهم
اعظم الناس عداوة له لما تقدم بيانه. فاذا عجزوا عن ذلك دل على صدقه وعلى انه ليس
من عند الله هذا وقد قال تعالى وان احد من المشركين استجارك فاجره حتى يسمع كلام الله. وقال
افتطمعون ان يؤمنوا لكم وقد كان فريق منهم يسمعون كلام الله ثم يحرفونه والمراد
به التوراة ومعلوم ان الكلام الذي يسمعونه ليس هو المعنى القائم بالنفس ولا القائم بقلب
الملك وانما هو المتلو المسموع بين المسلمين في الاولين والآخرين فثبت انه كلام الله تعالى
لانه اذا دل على نبوة النبي صلى الله عليه وآله هو وعترته ثبت انه صدق وحق لذلك وثبت
انه قد شهد لنفسه بانه كلام الله فثبت ان شهادته صدق لا كذب فيها كما ان شهادته
على نبوة محمد حق لا كذب فيها فثبت الموضع الثاني. واما الموضع الثالث وهو ابطال
حجج المخالفين واقوالهم. فاحتج من قال بانه متكلم لذاته بانه لا يجوز ان يكون متكلما
بالفاعل لانه لا فاعل له ولا المعنى معدوم لفقد الاختصاص ولا محدث لانه موصوف بانه متكلم
فيما لم يزل ولا قديم لانه لا ثاني له فثبت انه متكلم لذاته. والجواب عن ذلك ان هذا
بناء على ان للمتكلم بكونه متكلما حالا تعلل وهذا لا يصح كما بينا ان المتكلم هو فاعل

الكلام . وايضا فانه لا نعلم بتلك الحال ضرورة ولا يصح ان يكون اليهاطرنو لانه لو كان
اليهاطرنو لما كان الا الفعل كما تقدم والفعل لا يدل على شيء من ذلك على ما تقدم
وايضا فلو كان تعالى متكلما لذاته لكان متكلما بجميع انواع الكلام لانه لا
اختصاص لذاته ببعض ذلك دون بعض فكان يجب ان يكون صادقا وكاذبا وامرا
بالقبيح وناهيا عن الحسن وكل ذلك محال لما بينا من السابق وفي بعضها ما هو صفة نقص
وذلك عليه لا يجوز . وايضا فلو كان متكلما لذاته لوجب ان يكون متكلما بما
لا نهاية له من الكلام وذلك محال . وايضا فلو كان متكلما لذاته لوجب ان يكون
مخاطبا لذاته لان الخطاب احد انواع الكلام . بل هو الذي يعقل من كلام الله تعالى ولو كان
مخاطبا لذاته لم يختص ببعض المخاطبين دون بعض . وكان يجب ان يكون مخاطبا للجمادات
ومن لا يعقل وللمعدومات وكل ذلك محال . واما قول الاشعرية فقد ابطلنا
قولهم في المعنى القائم بالنفس . فاما القول بانه لا يتجزى ولا يتبعض فاثبات كلام
هذه حاله لا يعقل ولا طريق اليه فيجب نفيه . ووجه اخر وهو ان كلام الله تعالى
يجب ان يكون مفيدا ولا يكون مفيدا الا وقد تقدمت عليه المواضعة وقد ثبت ان
المواضعة على الشيء الواحد لا تصح لا سيما اذا لم يكن معلوما باضطرار ومدركا او في حكم
المدرك وهذه حال الكلام الذي اثبتوه فيجب نفيه . واما قولهم باثبات معنى قديم
فهو باطل لما بينا من انه لا قديم مع الله . وايضا فلو كان قديما لم يخل ان يكون
هو الله او غيره فان قالوا هو الله لزم ان يكون الله كلاما وذلك يقتضي ان يكون كلاما

لغيره وانا اثبتنا ان غيره يكون تعالى هو وكلامه محال . وكان يجب ان يكون كلامه تعالى هو بذرز
للقادر العالم الحي المجازي المعاقب المثيب المشكور وكل ذلك يعلم ضرورة من الدين خلافه
وان كان غيره فقد بينا ان ذلك قديم اخر . **وايضا** فلو كان قديما لما كان معتدا الا انه
لا يفيد الا مع المواضعة والمواضعة لا يجوز على القديم . **وايضا** فلو كان الكلام قديما
لكان باقيا وقد بينا ان الكلام لا يبقى اذا كان معقولا . وان كان من غير جنس هذا الكلام
فهو لا يعقل وقد بينا ان اثبات ما عداه كلاما لا يجوز . واحتج المخالف باشياء . **منها**
شبهه لهم قالوا لو لم يكن متكلما فيما لم يزل لكان اما اخرس او ساكت وهما
لا يجوزان عليه تعالى فيجب ان يكون متكلما **والجواب** ان هذه دعوى مجردة لا دلالة
عليها وذلك لان هذه القسمة غير صحيحة وانما القسمة الصحيحة انه تعالى لا يخلو ان يكون
متكلما بآلة هي الفم واللسان ام لا فان كان متكلما بآلة فانها لا تخلو ان يكون بها آفة
ام لا ان كان بها آفة فهو اخرس وان لم يكن بها آفة فلا يخلو ان يستعملها في الكلام ام لا
فان لم يستعملها فهو الساكت . وان استعملها فهو المتكلم وان كان متكلما لا بآلة
لم يلزم ان يكون اذا لم يتكلم اخرس او ساكتا فاذا كان الخرس والسكوت فرع على كونه
متكلما بآلة وقد بينا انه متكلم لا بآلة بينا انه لا يجوز عليه ذلك . فان اهل اللغة انما
يستعملون اسم الخرس والسكوت فيما ذكرناه دون ما عداه فبطل قولهم . ومنها **شبهه**
قالوا ان الخرس والسكوت ضدان للكلام لا ضد له غيرهما فاذا لم يكن متكلما كان على احدهما
والجواب انا لا نسلم انهما ضدان للكلام والاوجب كالحركة والسكون
و الاخرس اذا اطاق الكلام عليه بان يخلق الله تعالى في لسانه الكلام ان ينفي الخرس به

ومعلوم خلاف ذلك. فإن الخرس من الأمراض التي لا تسمى بالكلام. ثم يقال لهم ما
تعنون أنه إذا لم يكن متكلما كان أخرس أو ساكتا. فإن عنيتم أنه لا يكون متكلما فيما لم
يتكلم لو لم يكن متكلما لم يزل لم يكن متكلما فيما لم يزل. وإن عنيتم أنه يكون كالواحد
منا أخرس أو ساكتا فلم يصح لأن الساكت هو الذي يكف آلة الكلام عند بعض شيوخنا وعلى هذا
لا يجوز تسميته ساكتا. وقال بعضهم هو الذي لا يفعل الكلام وعلى هذا يجوز تسميته ساكتا
ما لم يمنع منه شرع أو يكون موهما للخطأ. وقد قال صلى الله عليه وآله ما سكت الله
عنه فهو عفو وعلى هذا يكون ساكتا لم يزل ويبطل استدلالهم. ومنها **شبهة**
قالوا لو كان متكلما بكلام محدث لوجب أن يحل فيه وذلك لا يجوز **والجواب** أن
هذا ابتناء على أن المتكلم من اختص بصفة يوجبها الكلام. وهذا لا يصح لأنا قد بينا
أن المتكلم هو فاعل الكلام كالمتفضل فإنه فاعل التفضل وكذلك المتطول والمحرك وغير
ذلك. ومنها **شبهة** قالوا لو حصل متكلما بعد أن لم يكن كذلك لاحتاج
إلى الله وذلك لا يجوز عليه **والجواب** أن هذا مجرد دعوى فإنه قد حصل فاعلا وإن
لم يكن فاعلا ولم يحتج إلى الآن فكيف يصح ما قالوه. وأكثر شبههم ركيكة فلا
يطول بذكرها هاهنا. **وأما** قول الكرامية فبما ذكرنا من الأدلة يبطل قولها
وإن كان يكفي في بطلانه حكاية مذهبهم إذ يستحيل في الشيء الواحد أن يكون جسما عرضا
وأن يكون ثابتا منقلبا معا. **وأما** قول الشيخ أبي علي ومن قال بقوله فقد بينا ذلك
فيما تقدم من ثبت بذلك الكلام في الموضع الثالث وبذلك يسمى الكلام في الموضع الأول من
النوع الأول. **وأما** الموضع الثاني وهو أنه محدث مخلوق فالكلام منه يقع

في موضعين احدهما في حكاية المذهب وذكر الخلاف والثاني في الدليل على صحة ما ذهبنا اليه
وفساد ما ذهب اليه المخالف . اما الموضع الاول فمذهبنا ان القرآن محدث وانه
يجوز اطلاق القول بانه مخلوق اذا لم يوهم الخطا وهذا مذهب العدلية وذكره السيد ابو طالب
هكذا . وذهبت المطرفية الى ان القرآن لا يوصف بقدم ولا حدوث . وذهبت الحشوية
الى ان هذا القرآن المؤلف من الاصوات والحروف قديم . وذهبت الكرامية الى انه محدث واستنعت
من وصفه بانه مخلوق . واما الموضع الثاني وهو في الدليل على صحة ما ذهبنا اليه
وفساد ما ذهب اليه المخالف . فالذي يدل على ذلك ان القرآن لا يخلو ان يكون هو هذا المتلو بين
المسلمين او غيره . ولا يجوز ان يكون هو غيره لما قدمنا . واذا كان القرآن هو هذا المتلو فلا
يخلو ان يكون قديما او محدثا . ولا يجوز ان يكون قديما لوجوه . احدها انه لو كان قديما
لوجب ان يكون لم يزل ان يكون حروفه موجودة معا فيما لم يزل اولا او يكون بعضها موجودا
فيما لم يزل دون البعض الاخر . فان لم يكن شي منها موجودا فيما لم يزل كانت محدثة لان المحدث
هو الموجود لا فيما لم يزل . وان كانت موجودة معا فيما لم يزل لم يخل ان يكون موجودة فيما لم يزل
على هذا الترتيب وهذا لا يصح لان هذا الترتيب يقتضي الحدوث من حيث انه لا يوجد حرف
منها الا بعد عدم الاول وذلك لا يصح في القديم . ولان ترتيبها جار مجرى ترتيب الكلام فيما
بيننا وهو يقتضي حدوث هذه الحروف الموجودة في الازل . ولان بعضها متقدم
على بعض وما تقدم غيره فهو محدث . واول حرف منها متقدم بوقت واحد والا لم يكن
مفيدا وذلك يقتضي الحدوث لان ما تقدم على غيره بوقت واحد فهو محدث . او يكون
موجودة فيما لم يزل لا على ترتيب وهذا لا يصح لانا قد بينا ان القرآن ما اختص بهذا الترتيب

وذلك يقتضي ان لا يكون ذلك القديم هو القرآن او ان القرآن ليس هو القديم ومع قولنا
ايضا فانه ان اوجده بعد ما لم يزل على هذا الترتيب لم يبق الا بعد عدمه وذلك
يوذن بحدوثه فبان انه لا يصح وجودها فيما لم يزل وبمثل ذلك يبطل وجود نفسها فيما لم
يزل فيبقى ان كلها حادثة وقد ثبت انها القرآن فثبت ان القرآن محدث . الوجه
الثاني ان القرآن هو الاصوات والحروف التي تسمع عند القراءة لما تقدم وقد ثبت انها مما
لا يبقى على ما تقدم وكل ما لا يبقى فهو محدث لما ثبت من ان القديم يجب بقاؤه . فان قيل
هذا يقتضي ان القرآن غير باق مع المسلمين ولا موجود مع محمد عليه السلام لان الحروف لا تبقى
وهو من قبيل الحروف وهذا قول خارج عن قول المسلمين . قلنا وما تعني بقولك
ان القرآن موجود ان عين ما احدثه الله تعالى من الكلام باق الى الان فذلك لا يصح لانه اصوات
وحروف وهي من قبيل ما لا يبقى على ما تقدم . وان عنيت ان ما يسمع عند القراءة يلزم ان يسمى
كلام الله والقرآن فقد ثبت ان التسمية راجعة الى العرف واللغة والشرع . وقد ورد ابدا لك
اما اللغة فلانهم يسمون ما يسمع من الحكاية قصيدة امرئ القيس وخطبة امير المؤمنين وان
كان العقل يقتضي ان ذلك قد عدم وان ما يسمع هو غيره . واما الشرع فلما بينا ان
المسموع من اي قارئ كان من بر او فاجر مسلم او كافر تسميه الشرع قرآنا وكلام الله
كما قال وان احد من المشركين استجارك فاجره حتى يسمع كلام الله . وان كان المسموع هو غير
فعل القارئ . ولهذا يتعلق به المدح والذم والامر والنهي كما تقدم فبطل ما قاله
من كل وجه . الوجه الثالث انا قد بينا ان الله تعالى قديم وان ما عداه محدث
فالقرآن لا يخلو ان يكون هو الله تعالى او غيره فان كان هو الله تعالى لم يكن كلاما

لان غيره لا يتكلم به عز وجل ۰ ولا يكون تعالى كلاما لغيره بالاجماع ۰ وان كان غيره فهو محدث
لما قدمنا ان غيره محدث ۰ والسمع قد دل على حدوثه قال تعالى وما ياتيهم من ذكر من
الرحمن محدث الا كانوا عنه معرضين ۰ وقال وما ياتيهم من ذكر من ربهم محدث الا استمعوه
وهم يلعبون ۰ فوصف الذكر بصفات الحدوث. وهو انه ياتي وانه محدث وانه مسموع والذكر
هو القران ۰ قال تعالى وانه لذكر لك ولقومك. وقال تعالى انا نحن نزلنا الذكر وانا له
لحافظون ۰ ومما يدل على حدثه من جهة المعنى قول الله تعالى وقال الذين كفروا للذين
امنوا لو كان خيرا ما سبقونا اليه واذ لم يهتدوا به فسيقولون هذا افك قديم ومن قبله
كتاب موسى اماما ورحمة وهذا كتاب مصدق لسانا عربيا ۰ فبين ان القران هو هذا ۰
المتلو وانه ليس بقديم بل قد تقدمه غيره وانه مكتوب وانه موضوع على لسان العرب
وهذه صفات الحدث ۰ وايضا فانه تحدى العرب بان ياتوا بمثله والقديم لا يتحدى احد
ان ياتي بمثله ۰ ولانه قال الله نزل احسن الحديث كتابا متشابها فجعله منزلا وحديثا
واحسن الحديث والحديث محدث وكتابا ومتشابها وكلها صفات الحدوث لا القدم
وايضا فقد وصفه تعالى بانه منزل وايات ومحكمات ومحكم وسور وهذه صفات الحدث
وقال واذ نادى ربك موسى وقال له اخلع نعليك انك بالواد المقدس وقال ونادى
فرعون في واخبر بقصة ادم وولده وادريس ونوح والامم الماضية وكيف يتكلم
قومه صح
بذلك فيما لم يزل وليس شيء من الاشيا فهذا غاية العبث والسفه ۰ بل لو تكلم به ولا يخاطب
لكان عبثا سفها ۰ ولهذا قال شيوخنا اذا تكلم الله به فلا بد من سامع عاقل

نفهمه ليكون مصلحة له فهذا هو الدليل على انه محدث . واما انه مخلوق
فنحن نبين معنى الخلق ثم ندل على انه مخلوق . اما معنى الخلق فاعلم ان المخالفين ينسبون
الى اهل العدل القول بان القران مخلوق على معنى انه حي يموت وعلى هذا وجه التشنيع
ولهذا احكى عن بعض رؤسائهم انه لطرعنه في خلق القران . ثم جلس للتعزية من الغد فقيل
له ما الذي اصاب الشيخ فجلس له . فقال ان قل هو الله احد مات البارحة فجلست
للتعزية . وربما قالوا اطلاق ذلك عليه يوهم جواز الموت كسائر المخلوقات حتى
قال الشيخ ابو علي مجاز يجب في الموت ان يموت لانه مخلوق قال الله تعالى خلق الموت
والحياة . فقال ان ابا بشر الاشعري الموت يموت . ويرى يوم القيامة على صورة
كبش املح ثم يذبح كما في الخبر وهذا يدل على قلة دينه وقلة حيائه وقلة حيا لانه
بالالتزام لمخالف السنة بعد والملة كلها . والعدلية قد اختلفوا في معنى الخلق والمخلوق
مع اجماعهم ان القران مخلوق . فذهب البغدادية الى ان المخلوق هو المخترع لا بآلة وهو
قول عباد بن سليمان الصيمري ولهذا لم يجوز ان يجري اسم الخالق على غير الله تعالى وقال في قوله
تعالى فتبارك الله احسن الخالقين ان الباء والنون زائدة وهذا تاويل ضعيف جدا . وقال
البصريون ان الخلق هو التقدير واختلفوا فذهب الشيخ ابو هاشم والشيخ ابو عبد الله الى
ان هناك معنى هو الخلق يشتق منه للمخلوق هذا الاسم . ثم قال الشيخ ابو هاشم ذلك المعنى
هو الارادة لما احدثه وعلى هذا لم يصف الساهي بانه خالق وهو مما نقضه كلام قاضي القضاة
وان لم يسقط ان الخلق معنى ولكن يدل كلامه على انه لا بد ان يكون مرادا ولهذا نفى الخلق عن

للشافعي • وذهب الشيخ ابو عبد الله الى ان ذلك المعنى هو العلم • وقال ان وصف افعال الله
تعالى بالخلق مجاز ولولا ورود السمع بذلك لم يجز اطلاقه • وذهب الشيخ ابو علي الى الخلق هو ايقاع
الفعل على مقدار معلوم وهو ظاهر قول القاضي ايضا ونص على ان الذين قالوا انه مخلوق ارادوا
ان يفصلوا بين ما وجد مقدرا مطابقا للحاجة وبين ما هو سهو عنه • وقال الشيخ محمود
الخلق يستعمل في اصل اللغة بمعنى التقدير والتقدير عندهم هو العلم في احداث الفعل محكما
مطابقا للمنفعة قال وقد صار في العرف يستعمل في احداث الفعل محكما مطابقا للمنفعة
والاقوى ما ذكره محمود بن الملاحمي من ان الخلق في اصل اللغة هو التقدير وان التقدير هو العلم
في احداث الفعل محكما مطابقا للمصلحة وان كان الشرع قد منع من وصف غير الله تعالى بانه
خالق كما منع من اطلاق القول بانه رب وانما يجوز مع التقييد • وكذلك وانه منع من
وصف فعل العبد بانه مخلوق على الاطلاق وانما يجوز مع التقييد • واختلف شيوخ العدل
فيمن لم يطلق على القرآن انه مخلوق فقال الشيخ جعفر بن حرب وجعفر بن مبشر رحمهما
الله يكفر وقال اكثر شيوخنا لا يكفر متى وصفه بانه محدث وهو قول قاضي القضاة وهو
الصحيح • واما الذي يدل على ان الخلق في اصل اللغة هو التقدير فقد اجمع عليه اهل
اللغة يقول قائلهم خلقت الاديم وان لم تخترعه بل الفعل بآله • وقال شاعرهم ::
ولا يئط بايدي الخالقين ولا ايدي الخوالق الا جيد الادم • وقال الشاعر •
ولانت تفري ما خلقت وبعض القوم يخلق ثم لا يفري • وقال تعالى تبارك الله احسن الخالقين
وقال واذ تخلق من الطين كهيئة الطير وكذلك قوله وتخلقون افكا فلا يخلو ان يكون

ذلك موضوعا للمعنى اولا والثاني محال لان اهل اللغة ما اوردوا ذلك على هذا الوجه
في لغتهم الا لامر من الامور ولان ذلك وارد في كتاب الله تعالى وهو خاطبنا بلغة العرب
فلولا علم انه موضوع لامر نفهمه ما حسن ان يخاطبنا بما لا نفهمه . واذا كان موضوعا لمعنى
فلا يخلو ان يكون الخلق المذكور بمعنى الاختراع وهذا لا يصح لانهم اطلقوه حيث لا يصح الاختراع
ولا الفعل الا باله . وكذلك اطلقه الله تعالى واذا لم يرد به ذلك ولا الفعل انه لم يرد به
الا التقدير وقد ذكره اهل اللغة فوجب الاعتماد عليه . وانما قلنا ان التقدير عندهم هو
الفكر في احداث الفعل لانه لا شك ما جرى اللفظين وسمي بالاخرى . فلا يجوز ان يقال قدر
في نفسه امرا او ما فكر فيه ولا ان يقال فكر فيه وما قدره . فاما قوله تعالى انه فكر وقدر
فلا يدل العطف على انه غير الفكر من كل وجه . بل قيل ذكر في ابطال قول النبي صلى الله عليه واله
وقدر في القرآن انه هل هو سحر او كهانة او غير ذلك . وانما لا يوصف الساهي بانه خالق
لما كان لا يلزمه التقدير الذي هو الفكر عند اهل اللغة العربية . وقلنا ان الشرع منع
من وصف غيره تعالى لان الخلق في الشرع هو احداث الفعل على مقدار معلوم مطابق
للمصلحة وهو معنى قوله خلق السموات والارض . وقوله ولقد خلقنا الانسان وغير ذلك
فان المعنى انا صورناه على ما يطابق المصلحة . وقد ثبت ان فعل غيره يجوز ان يكون فيه السفه
والعبث . وعلى هذا لم يستحل المسلمون ان يقول قائل يا ان خالق كما لم يستحلوا ان يقولوا
فلان رب وانما يجوز عند تقييد كما يقال هو رب الدار وان كان الرب في الاصل هو
المالك الا انه لما صار حقيقة في الله تعالى بحيث لا يسبق الى الافهام عند اطلاقه غيره
لم يجز ان يجري على غيره . وكذلك اسم الخالق فانه قد صار حقيقة فيه تعالى . وعلى هذا

بلغ محمود

قال تعالى هل من خالق غير الله يعني به النفي • وقال تعالى أفمن يخلق كمن لا يخلق فمدح نفسه تعالى
على أنه مختص بهذه الصفة لأنه أوردها مورد التمدح لما تميّز به على غيره فلا يجوز وصف
سواه فثبت بذلك معنى الخلق • وأما أن القرآن مخلوق فالذي يدل على ذلك أنه لو امتنع
وصفه بأنه مخلوق لم يخل أن يمتنع إطلاق ذلك عليه من قبل اللغة أو من قبل الشرع • ولا يجوز
أن يمتنع من جهة اللغة لما قد بيّنا أن الخلق في اللغة هو التقدير والله تعالى قد خلق أفعاله
وقدّرها كما قال وخلق كل شيء فقدّره تقديرا وقد بيّنت أنه من جملة أفعاله فثبت أنه مقدّر
وإن منع منه من جهة الشرع لم يصح لأنا قد بيّنا أن الخلق في الشرع هو إحداث الفعل مطابقا للمصلحة
وإلا كان عبثا قبيحا والله تعالى لا يفعل القبيح • ولا يجوز أن يمتنع من جهة العقل لأن العقل يقضي بأن
كل ما ثبت له تعالى جاز إطلاقه عليه ما لم يمنع شرع ولم يمنع شرع من ذلك فجاز إطلاقه عليه
عقلا إلا أنه لا يخالف المخالف في أن ما نقرأ ونتلو محدث عطفنا بالكلام على ذلك • ومما يدل
على أنه مخلوق • ما روى سيف بن عمرو في المغازي عن النبي صلى الله عليه وآله أنه قال إن الله
خلق القرآن عن سائر كلامه وهذا نص صريح أنه مخلوق • وعن عمران بن الحصين قال سمعت
رسول الله صلى الله عليه وآله يقول كان الله ولا غيره ثم خلق الذكر وفي رواية كان الله ولا
شيء ثم خلق الذكر وما خلق الله من سماء ولا أرض أعظم من آية الكرسي رواه قاضي القضاة
وعن ابن عباس في قوله إنا جعلناه قرآنا عربيا إنا خلقناه • وعن محمد بن شجاع قال سمعت أبا الجهم
أخا مسروق يقول ما نعلم القرآن إلا من وهبان • وروى عن مجاهد في قول الله تعالى إنا (مخلوق)
جعلناه قرآنا إنا خلقناه • وقال عبد الله إن لكل شيء سناما وإن سنام القرآن البقرة
وإن لكل شيء لبابا وإن لباب القرآن المفصل وما خلق الله من سماء ولا أرض ولا سهل ولا جبل

اعظم من آية الكرسي وفي رواية اعظم من سورة البقرة وان اعظم ما فيها آية الكرسي
وقد تشك ان الايمان من جملة الاعمال لا الاعتقادات والاعمال يجوز الاعتماد فيها على
خبر الواحد ولهذا يرجع في كثير من الشريعة الى اخبار الاحاد ۝ **واعلم** ان للقوم شبها كثيرة
وهي مع ذلك ركيكة منها **شبهة** قالوا قال الله تعالى وتخلقون افكا فثبت
ان الخلق انما يستعمل في الكذب فلا يجوز اطلاقه على القرآن فان اول احواله انه ايهام
للخطا وذلك لا يجوز **والجواب** عن ذلك ان المراد بذلك ما كانوا يصنعونه من الاوثان
نحو قول ابرهيم أئفكا آلهة دون الله تريدون ۝ وانما وصف الكذب بانه مخلوق لاجل انه
مقدر والخلق هو التقدير كما تقدم وليس في كونه مخلوقا ما يمنع ان غيره من الصدق مخلوق
اذا اشتد فيه معنى التقدير ۝ ومنها **شبهة** قالوا اهل اللغة يقولون قصيدة مخلوقة
ومختلقة اي مكذوبة وهذا يدل على ان الخلق اسم لمحض الكذب ۝ **والجواب** ان اهل
اللغة قد نصوا ان الخلق في اللغة هو التقدير ولهذا وصف القرآن بانه مخلوق جماعة من
اهل اللغة منهم ثم لا نسلم انهم يقولون في المكذوبة قصيدة
مخلوقة وانما يقولون مختلقة وقد سلمنا انهم وان وصفوا الكذب بذلك فانه لا يدل على ان
غيره لا يشاركه في ذلك ولهذا اجرى الله اسم الخلق على غير الكذب ۝ فقال تعالى الحمد
لله الذي خلق السموات والارض وان لم يكن ذلك مكذوبا ۝ ومنها **شبهة**
قالوا قال الله تعالى الا له الخلق والامر ففصل بينهما فما كان من امره وامره لا يكون
خلقا له **قلنا** ان الخلق في الآية يعني المخلوق من المكلفين والامر يعني به تكليفهم
وليس اذا عبر لفظهما له يدل على ان احدهما ليس من خلقه ۝ ومنها **شبهة**

قالوا وقد قال الله تعالى وخلق كل شيء فقدره تقديرا. وقال قتل الانسان ما اكفره من
اي شيء خلقه من نطفة خلقه فقدره. وهذا يدل ان المخلوق ليس هو التقدير. قلنا يجوز
ان يعطف اذا اختلف الالفاظ وان كان المعنى واحدا كما قال تعالى ان هو الا ذكر وقرآن مبين
وقال هدى للناس وبينات من الهدى فعطف الشيء على نفسه لما اختلف اللفظ. ومنها شبهة
قالوا قد ثبت ان السلف الصالح من الصحابة به واكثر هذه الامة لم يطلقوا القول بانه
مخلوق وامتنعوا من ذلك مع ظهور امر القرآن بينهم يجب ان يكون هذا بدعة وضلالة
والجواب انه لم يظهر من الصحابة رضي الله عنهم الانكار ولا القول به فان السكوت عن ذلك
لا يكون حجة الا ان انه لم يظهر عنهم تسميته بانه كائن وانه محدث وانه مفعول وان لم يكن
ذلك باطلا وكذلك القول في كثير من المسائل فان ما احدثه المتكلمون والفقهاء كثير
مما لم يتكلم فيه الصحابة. ثم يقال لهم قد ثبت ان ذلك مروي عن النبي صلى الله عليه وآله
وذلك اولى بالاحتجاج به. وايضا فقد روينا القول بالمخلوق فيه وحمل الآثار على ذلك
عن ابن عباس ومجاهد وهذا يدل على بطلان قولهم بالاجماع مع خروج هذين. ولكنا
نقول بانه اذا اوهم الخطأ عند بعض الناس لا يطلق ذلك فيه كسائر الالفاظ فان فيها
ما يوهم الخطأ عند قوم دون قوم. ومنها شبهة قالوا قد روي عن النبي
صلى الله عليه وآله انه قال القرآن كلام الله غير مخلوق ومن قال مخلوق فهو كافر بالله
العظيم والجواب ان هذا الخبر من اخبار الآحاد فلا يوجد به في باب التكفير فاما
في اخبار اسم المخلوق فانه معارض بما ذكرنا من الاخبار عن النبي صلى الله عليه وآله وعن
الصحابة فلم يصح ما قالوه ولو صح ما قالوه لكان معناه انه غير مفترى. فقد كانت

الغير تقول بانه اخلاق كما حكى الله عنهم ومن قال كذلك فهو كافر فثبت
ما قلناه والله الهادي وبذلك تم الكلام في الموضع الثاني من النوع الاول ❁
واما الموضع الثالث وهو في كيفية دلالته على الاحكام الشرعية فاعلم انه اذا
ثبت ان خطابه تعالى حجة وكلامه دلالة وانه هو هذا المسموع وثبت انه لا يعلمنا معرفة
ما ساوله خطابه ضرورة لان الضرورة الى ذلك غير ممكنة لكونه تعالى من لا يجوز مشاهدته
ولا مشافهته لم يبق الا ان نعلم ذلك بدلالة ولا دلالة على ذلك الا ما يتعلق بخطابه من الوجوه
فان ما لا يتعلق به ليس بان يدل على ما تناوله اولى من ان لا يدل والوجوه التي معها يدل خطابه
على ما تناوله ثلثة احدها ان يكون خطابه وارداً مستولاً لفائدة يدل عليها خلاف ما ذهب
اليه الحشوية من انه يجوز ان يكون لغرض التلاوة لا لمعنى تضمنه كما قالوا في الايات
المتشابهة ان الغرض بها التلاوة وكذلك في اوائل السور وغير ذلك لانه يكون
عبثاً قبيحاً والله تعالى لا يفعل القبيح فان قيل ان فيه غرضاً وهو التلاوة لكونها لطفا
قلنا انه لا بد من نسبة بين اللطف والملطوف فيه وتلك النسبة لا تصح في الخطاب الا
بان يفهم معانيه من زواجره ومواعظه وتحذيره وترغيبه لتثبت له صحة الدعا ولهذا
خاطب تعالى كل قوم بلغتهم لكون ذلك اقرب الى معرفة معانيه ليحصل له صحة الدعا
والصرف وايضا فانه لا يعرف انه متعبد بالتلاوة الا بخطاب آخر منه تعالى
يقتضي به التعبد بتلاوة الخطاب الاول فلا بد من خطاب يفهم معناه وثانيها ان
يكون خطابه واقعاً على وجه لا يقبح من كونه كذبا او امراً بقبيح او نهياً عن حسن وغير ذلك

خلافا لما ذهبت اليه المجبرة وقاله الحشوية منهم من ان الكذب جائز عليه تعالى وان
كان روي عنه انه قال كما خاطبنا بالقران فليس فيه كذب وذلك لانه قد ثبت
انه تعالى لا يفعل القبيح وان تجويز ذلك عليه يهدم اصول الملة على ما تقدم ومتى جوز ذلك
على خطابه لم يمكن الاستدلال بشيء على حكم من الاحكام الشرعية . وثانيها ان يكون خطابه
واقعا على وضع من الاوضاع التي قد وقعت المواضعة عليها من العربية او الشرعية
او غير ذلك وعلى ضروب اوضاعهم في ذلك من حقيقة او مجاز مقرون بقرينة متصلة
او منفصلة لان كانت اللغة عربية او حقيقة ان لم تكن عربية . فان الحقيقة والمجاز
انما يدخلان في اللغة العربية لانه لو خاطب بغير وضع من الاوضاع لم يكن طريق للمكلف الى
معرفة معنى خطابه فيكون بمنزلة ما لا فائدة تحته ويكون تعمية وتلبيسا للمراد وذلك
قبيح واقتضى هذا الوجه انه لا بد ان يكون اورده كذلك لا لحمله على وضع اهل تلك
اللغة . فاذا ثبت ذلك وكان المكلف عالما بما ذكرناه من حال الخطاب والمخاطب
امكنه الاستدلال وذلك بان يحمله على السابق الى الافهام اولا فاولا حتى ينتهي الى ان
لا يمكن الا على المجاز فيحمله عليه ثم كذلك في كيفية حمله على فنونه من عمومه وخصوصه
ومجمله ومبينه وفوائد الاوامر وموجباتها عند الاطلاق والتقييد مبين في كتابنا
الموسوم بتحرير الاصول في اصول الفقه فلا يتسع هذا المكان لايراده فهذا هو
النوع الاول من الطريق الاستدلالي وهو الكتاب . واما النوع

الثاني من الطريق الاستدلالي وهو السنة

فاعلم ان السنة ضربان خطاب وافعال وما يجري مجراهما من التقرير. اما الضرب الاول
من سنته صلى الله عليه وآله وهي خطابه فالكلام منه يقع في اربعة فصول احدها في
بيان الشروط التي يكون معها خطابه دليلا على الاحكام الشرعية. وثانيها في بعض الطرق
الى معرفة سنته. وثالثها في احكام تلك الطرق. ورابعها في تفصيل خطابه ووجوه
دلالته على الاحكام الشرعية. **اما الفصل الاول** وهو في بيان الشروط التي
معها يكون خطابه دلالة على الاحكام الشرعية فاعلم ان الشروط فيه هو ما قد ذكرناه
في خطابه تعالى وزيادة شرط واحد رابع الا ترى انه لا بد ان يشترط انه اراد به فائدة
والا لجوزنا ان لا يكون لفائدة لم يدل على حكم شرعي وانه لا بد ان يكون واقعا
على وجه لا يقبح والا جوزنا ان يكون امرا بالقبيح او نهيا عن حسن فلا يدل على شيء من الاحكام
الشرعية وانه لا بد ان يخاطب به بوضع يفهم المراد به بحيث لا يكون فيه تلبيس ولا تعمية
والا لم يمكن الاستدلال به. ورابعها انه لا بد ان يقطع على انه لا يجوز عليه الكتمان
لما من شأنه والا جوزنا ان يكون كتم الناسخ واظهر المنسوخ وغير ذلك فلا يمكن
الاستدلال على حكم شرعي بهذا في هذا الفصل. **واما الفصل الثاني**
وهو في بعض الطرق لنا الى معرفة سنته فالطرق لنا الى ذلك وجهان احدهما المشاهدة
لافعاله والسماع لاقواله فان ذلك طريق به للعلم بمراده متى تعرى عن وجوه اللبس والا
فلا بد ان يبين مراده في ذلك اذا كان علينا فيه تكليف والا كان مخلا بالواجب
وذلك لا يجوز ولا سيما مع قوله تعالى يا ايها الرسول بلغ ما انزل اليك من ربك وان لم تفعل فما
بلغت رسالاته وهذه الطريق يختص الحاضر له من اهل زمانه دون من غاب عنه

ومن لم يكن في زمانه ويقع الفرق بين خطاب الرسول صلى الله عليه وآله وبين خطاب الله تعالى
من وجوه أحدها أن في خطابه ما يعلم قصده به ضرورة بما جاز مشاهدته بخلاف
خطابه تعالى. وثانيها أن أفعاله دلالة على الأحكام بخلاف أفعال الله تعالى فإنه لا يدرك
منها إلا خطابه أو ما يكون معجزًا للنبي عليه السلام فقط. وثالثها أن الآحاد في
السنة تدل على الأحكام وكلامه تعالى لا يقبل منه ما نقل بالآحاد عند بعض العلماء وعندنا
لا يكون من القرآن الذي يوجب العلم والتعبد بالتلاوة ويكون مما يجب الاعتماد عليه في
الأعمال فهذا هو أحد الطرق إلى معرفة سنته. وأما الطريق الثانية فهي الأخبار
وهي ضربان آحاد ومتواترة وقد تقدم طرف من الكلام في ذلك وتفاصيلها من أصول الفقه
وسنبين ما هو من الآحاد والدلالة على جواز الأخذ بها وشروطها إن شاء الله تعالى
وأما الفصل الثالث وهو في أحكام تلك الطريق وهو الكلام في الأخبار وتفاصيل طرق
السماع وما يقبل وما لا يقبل ورتبه فهو من علم أصول الفقه. والفصل الرابع وهو في تفصيل
خطابه فهو كلام في أوامره ونواهيه وعمومه وخصوصه ومجمله ومبينه وناسخه
ومنسوخه وغير ذلك مما يتصل أيضا بعلم أصول الفقه. والذي يحتاج إليه ها هنا
هو الدلالة على وجوب الأخذ بسنته. والذي يدل على ذلك أنه رسول صادق لا يجوز عليه
الكذب ولا التعمية ولا التلبيس لأن ظهور المعجز عليه قد أمننا من وقوع الخطأ منه فيما يدين
به فيجب الأخذ بقوله وبما نعتقده من فعله وتقريره وإلا عاد ذلك على شهادة المعجز
له بالنقض والإبطال وذلك لا يجوز فهذا هو الضرب الأول. وأما الضرب الثاني

وهو الافعال والتقريرات. اما افعاله صلى الله عليه واله فلا يخلو ان يكون
فعلها الدلالة تعمنا واياه او تخصه دوننا او لا تكون على احد الوجهين بل دلت
على انه فعل كذا من غير تعرض لدليل التاسي ولا اثبات. فالاول لا خلاف انه يتعلق بنا
ما يتعلق به الدليل لا للتاسي والثاني لا خلاف انه يخصه دوننا ليسقط عنا. والثالث
لا يخلو ان يدل دلالة على وجوب مثله علينا في ذلك الفعل بعينه ام لا يقتضي في ذلك الفعل
بعينه فان عينت ذلك الفعل وجب علينا بلا خلاف نحو قوله صلوا كما رايتموني اصلي
وان لم يدل دلالة تخص ذلك الفعل بعينه. فانه لا يخلو ان يقترن به بيان الوجه او لا
ان اقترن به بيان الوجه في فعله فلا خلاف بين اصحابنا في وجوب التاسي وان خالف فيه (وكان هو الوجوب)
المخالف ووجه ذلك قوله تعالى واتبعوه لعلكم تهتدون. وقوله لقد كان لكم في
رسول الله اسوة حسنة فان ذلك يوجب علينا الاتباع والتاسي فان الامر يقتضي الوجوب
والاتباع والتاسي بالفعل معناهما واحد ولا شك انا اذا فعلنا صورة ما فعل على
الوجه الذي فعل لاجل انه فعل انا نكون متبعين ومتاسين بلا خلاف بين العلماء وظاهر
اللغة تشهد بذلك. وان لم نعلم الوجه الذي فعل الفعل عليه فانه يجب علينا في
الحال القطع على ان ما فعله لا يجوز ان يكون من الكبائر ثم ان عرفنا انه فعل شرعي
على الجملة فانا نقطع على انه حق وصواب وهل يجب علينا ان نفعل مثل ما فعل وقد قال
بعضهم يجب مثل صورة الفعل في العادات واظنه قول ابي علي بن خلاد. وقال ابو حنيفة
قاضي القضاة وغيره لا يجب الا بعد معرفة الوجه. وقال بعضهم افعاله على الوجوب
ولا اشكال انه يجب البحث عن الوجه لان الصحابة اجمعت على انه متى فعل على وجه الوجوب

لزمنا ان نفعل كذلك واجماعهم حجة. وانهم كانوا لا يشترطون عن البحث عن الوجه الذي
نفعل لاجله الفعل ولو كان الطلب واجبا وان وقع البحث فلم يعلم الوجه فان قلت ايجب ان
نفعل صورة ما فعل بدليل ان التاسي والاتباع معناهما واحد بدليل انه لا يجوز اثبات
احدهما مع نفي الآخر فلا يجوز ان يقال اتبعته في فعل كذا وما تاسيت به فيه او على العكس
من ذلك هذا اذا تعلقا بامر واحد والا فهو يصح ان نقول اتبعته في قوله وما تاسيت
به في فعله لما اختلفا واذا كان معناهما واحدا وقد ثبت ان اهل اللغة متى شاهدوا
زيدا يفعل صورة فعل عمرو لاجل انه فعل كانه يقال تاسى به وان لم يعلموا الوجه في ذلك
فلا بد من انه لا يشترط فيه معرفة الوجه. وانما اشترطناه عند العلم بالوجه للاجماع
على ذلك فبقي ما عداه على الاصل في ان لا يعتبر ذلك. يزيده بيانا ان صورة الفعل امر
ينفصل عن القصد والغرض لانهما فعلان مختلفان فان علمنا وجب التاسي فيهما وان لم
نعلمهما جميعا وجب التاسي فيما نعلم منهما لدلالة التاسي والاتباع. ولقائل ان
يقول ان الفعل الشرعي يصير له حكم واحد بالنية الا ترى ان القصد والنية يصير الصلوة
ظهرا دون ان يكون عصرا او غيرها ويصيرها اداء دون ان يكون قضاء ويصيرها
واجبة دون ان يكون نفلا ونفلا دون ان يكون واجبة فتصير لاجل ذلك الصورة والقصد
بمنزلة فعل واحد لا يتجزى ولا يتبعض وكما لا يصح التاسي والاتباع الا بان نفعل الصورة
من غير ان نجزيها كذلك لا يصح التاسي الا بان نفعلها مع النية على الوجه الشرعي من غير
ان نجزي ذلك فانه في حكم الفعل الواحد وان اشتمل على افعال كثيرة كما ان صورة
الصلوة شي واحد وان اشتمل على افعال كثيرة وهذا من اقوى ما يورد في ذلك

ويمكن أن يقال قد ثبت أنه يجب علينا أن نفعل مثل ما فعل على الوجه الذي فعل متى علمنا
الوجه فلا يخلو أن يجب ذلك لأنه فعله وهذا محال لأنه خروج عن التأسي أو يجب ذلك
لوجوبه عليه وهذا محال لأنه قد يجب عليه ما لا يجب علينا . أو يجب علينا لأجل التأسي
والتأسي به يجب في جميع ما نعلمه من أفعاله وهذا يقتضي أنا إن علمناه فعل فعلا وعلمنا
وإن علمناه فعل فعلا واحدا ولم نعلم غيره لم يجب علينا إلا ما علمناه دون ما لم نعلم وعلى
هذا إذا نقل صورة الفعل وجب علينا مثلها اقتضاء لحق التأسي . وإذا علمنا أنه قرن
به نية الوجوب وجب علينا هذه النية وهي أمر آخر منفصل بدليل أن النية قد
تجب عند قوم وتسقط وجوبها عند آخرين كنية الوضوء فثبت أنه يجب علينا مثل ما علمنا
فإن تكليف ما لا نعلم قبيح وهذا يقتضي العمل بمثل الفعل إلى أن نعلم الوجه ثم يجب
مثله . ولقائل أن يقول فهذا يقتضي أنه متى علم بالوجه بعد ذلك أنه يجب عليه ذلك
وهذا نسخ في عصر من النبي عليه السلام وذلك محال . ويمكن أن يقال إنه يجري
مجرى العمل على العموم فإنه يجب البحث عن المخصص فإذا لم نجده وتضايق وقت
الحاجة عمل بالعام ثم إذا عرف الخاص عمل عليه بعد ذلك ولا يكون ناسخا له ولا
لما وجب على حسب ما علم . وهذا كما أن المجتهد يرجع إلى الظن الأقوى متى
حصل له وإن كان أولا قد عمل على غيرها لأن ما عمل عليه أولا هو الأقوى في ظنه
ولم يجب عليه غير ظنه . ولقائل أن يقول إن التأسي عند أهل اللغة هو أن نفعل
مثل ما فعل على الوجه الذي فعل لأجل أنه فعل . ولهذا لو كتب المعلم
النون والمتعلم صورة الزاي لا يكون متأسيا ولو قعد لأن يرصد العدو وقعد معه ليستريح

من الفعل الاتباع او التاسي اللغوي فان كلامه تعالى انما يحمل على ذلك والاتباع او التاسي في اللغة انما هو في صورة الفعل المعروف فهو عقلاً لما
فمتى لم يعلم الا صورة الفعل المعروفة كالفعل من قيام او قعود او الجثا وهو الركوع او وضع الجبهة على الارض وهو السجود
عليه والا لم يكن متبعاً ولا متاسياً وكان هذا هو صورة الفعل الشرعي ويكون قد فعله على ما شرع من وجوب لان الامر
يجب عليه اتباع رسول الله صلى الله عليه فقد فعله على الصورة الشرعية فلم يصح قوله ان ذلك ليس هو صورة الفعل الشرعية

فانه لا يكون متأسياً عند اهل اللغة العربية فثبت انه لا بد من اعتبار الوجه في ذلك. ويمكن
ان يقال اما الكتابة فان ذلك انما يدل على انه لا بد من اعتبار الصورة وهو قولنا. واما
الجلوس للترصد فانما لم يكن متأسياً لانه لم يجلس لاجل انه قد جلس فان جلس لاجل جلوسه
لا للترصد معه العدو كان متأسياً. ويمكن ان يقال قد ثبت انه لا بد من اعتبار صورة
الفعل والفعل الشرعي ليس صورته الا ان يأتي به على الوجه الذي شرع من وجوب او ندب
والا لم يكن ذلك صورة الفعل الشرعي. فان الفعل على ذلك الوجه هو صورته شرعية الا
ترى ان الصلوة على وجه الوجوب تخالف الصلوة على وجه الندب شرعاً كما تخلف صورة
اذا لم يعلم بعد البحث
القيام والقعود شرعاً فبان ان الاقوى انه لا بد من اعتبار الوجه وانه لا يكون متأسياً
من دونه والله الهادي. **واما** كيفية دلالة فعله على الاحكام الشرعية
فانها تختلف فقد يكون ابتداء دلالة وقد يكون بياناً وقد يكون مخصصاً وقد يكون ناسخاً
ويدخل تحت ذلك تفصيلاً في ذلك وبمعرفته تعارض الافعال او نفي ذلك وجملته يعرف
وجوه الافعال وكلها مذكورة في كتابنا الموسوم بتحرير الاصول في اصول الفقه وغيره فلا
تطول بذكره هاهنا فهذا كيفية افعاله صلى الله عليه وآله. **واما** تقريراته فانها
دلالة على الاحكام الشرعية اما على الفعل الشرعي نحو الاقرار على ذبح البهائم ويكون ابتداء شرع
واما ان يكون بياناً لمجمل شرعي او مخصصاً للعموم او ناسخاً او غير ذلك. وجملة الامر
فيه انه متى اقر على فعل او ترك وكان الحلو ان يكون ما اقر عليه مما يعلم حسنه عقلاً او شرعاً
فهذا لعله تاكيد لذلك او يكون مما يعلم قبحه عقلاً او شرعاً. فان كان شرعاً كان
تقريره اما مخصصاً او ناسخاً او مبنياً على احد وجوه البيان. وان كان اقر غيره على

نعل نعلم قبحه عقلاً فانه يحظر فان كان مما نعلم انه لا يجوز لغيره اصلاً لا يجوز الاقرار على
فعل الظلم والجهل بالله وما اشبه ذلك فانه لا حكم لتقريره هاهنا ولا يدل على حكم
شرعي سوى انه يجوز الاقرار على ذلك عند المخافة ولاجل المداراة او ما اشبه ذلك
ولا يدل على اباحته. وان كان من العقليات التي يجوز تغير حالها وكان ذلك ممن
يلزم تشريعه فانه يدل على حكم شرعي. وهكذا القول في الترك عند الترك ينزل
منزلة الفعل فهذه طريقة القول في ذلك مختصراً والله الهادي. وقد تم بذلك النوع
الثاني وهو التنبيه. **وأما النوع الثالث من الطرق
الاستدلالي وهو الاجماع**. فاعلم ان الاجماع ضربان اجماع الامة
واجماع العترة وان كان ثبوت احدهما في نفسه لا يمنع الا بعد ثبوت الآخر فان اجماع الامة
لا يستقيم الا بعد اجماع العترة عليهم السلام. ويستقيم اجماع العترة وان لم تجمع الامة.
والاعتماد على التحقيق انما هو باجماع العترة في النفي والاثبات. وان كانت اقوال مشايخنا
ابي علي وابي هاشم وقاضي القضاة تجري على غير هذا القانون كما سنأتي بيانه ان شاء الله تعالى
والذي يعرفونه كون الاجماع حجة هو الكتاب نحو قوله تعالى ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين
له الهدى ويتبع غير سبيل المؤمنين الآية. فانه توعد على اتباع غير سبيل المؤمنين بالنار وذلك
يقتضي ان اتباع سبيلهم واجب وهو الذي نعنيه بالاجماع. وقد ذكرنا في بعض كتبنا ان
اخبار الآحاد تدل على ان الاجماع حجة من حيث ان وجوب اتباعهم هو عمل من الاعمال
والعمل يجوز باخبار الآحاد. ويمكن ان يقال ما يكون حجة من اعتقاد كونه حجة وان
كان عملاً من الاعمال فان الاعتقادات تفارق غيرها من الاعمال فان الاعتماد

على اعتقاد لا يؤمن كونه خطاً فيقبح لحلاف الاعمال فانه يجوز الاعتماد فيها على غالب الظن وهذا يقتضي انه لا يقبح الاعتماد على اخبار الاحاد في كونه حجة وسنبين تفصيل الدلايل الداله على ان الاجماع حجه اجماع الامه واجماع العتره ان شا الله تعالى • فان قيل فيما ذا يكون اجماعهم قلنا قد يكون اجماعهم على الحكم عن دليل قطعي وقد يكون عن دليل ظني اذا كان مما يجوز لهم الاخذ فيه بالظن • فان قيل فهل يكون ذلك حجه وقطعيه قلنا دليل الاجماع لم يفصل بين اجماع واجماع فيجب وان كان ما اجمعوا عليه مجتهداً عندهم ان نص قطعاً عندنا بالحكم علينا من اتباعهم للدليل الذي امنا من الخطا في ذلك • فان قيل وبماذا نعرف اجماعهم • قلنا تارة بالمشاهده لاجماعهم اذ ماني حكمها من السماع لهم وحينا بالاخبار الناقله لاجماعهم ثم اجماعهم يجري مجرى حكم النبي عليه السلام في الحادثه في انه قد ينقل ذلك بالتواتر وقد ينقل بالاحاد فلذلك اجماعهم قد ينقل الينا بالتواتر وقد ينقل بالاحاد • فان قيل وكيف يجمعون قلنا يجمعون تارة بالفعل معاً وتارة بالقول لشيء واحد وحينا بالرضى وحينا بما نفهم منه الرضى وقد يكون اجماعا بالترك وكله مذكور في اصول الفقه • فان قيل فمتى يكون اجماعهم حجه • قلنا في كل زمان الا في زمان النبي عليه السلم فان الاعتبار به دون غيره من الامام • فان قيل فيما يكون الاجماع حجه • قلنا في كل شي الا في النسخ فانه لا يجوز النسخ به ولا نسخه وقال بعضهم يجوز النسخ به وتفاصيل ذلك في ابواب اصول الفقه وقد فصلناه في كتابنا الموسوم بحرز الاصول فهذا في هذا النوع الثالث من الطريق الاستدلالي

واما النوع الرابع من الطريق الاستدلالي

وهو القياس فاعلم ان القياس على ضربين احدهما معلوم العلة وهذا الجزء من الاجماع والسنة المتواترة بل الجزي مجرى نص الكتاب وثانيهما مظنون العلة وبدل على كونه حجة اجماع الصحابة على ذلك واجماعهم حجة وهو جرى مجرى اخبار الاحاد في جواز العمل عليه وان كان لا يجوز العمل عليه اذا عارض اخبار الاحاد والكلام في القياس وتفاصيله مبين في كتاب البحر لادلة الاصول مما نقل وجد الله على بطنه وغيره من كتب اصول الفقه فهذا هو الكلام في الموضع الاول من الكلام في الشرايع

واما الموضع الثاني وهو الكلام في اقسام الشريعة فاعلم ان شريعته صلى الله عليه واله تنقسم الى علم وعمل والعلم منها ينقسم الى ما يعد من ضرورة الدين والى ما يعرف بالاستدلال والجواز بعث الله نبيا لا يكون شريعته الا العلم فقط بان يكون في ذلك صلاح للمكلفين في التكليف العقلي نحو ان يعرفنا ما لا نعرفه بالعقل من تفاصيل الثواب والعقاب وبيان جنسهما والقطع على خلودهما ومكانهما والعلم بكثير من الغايبات نحو الملكة والجن وغيرهم من خلق الله تعالى وان لم يتحمل ذلك النبي عملا من كان ذلك من المصالح الدينية فانا قد بينا انه لابد ان يفعلها تعالى ولا يجوز ان يبعث رسولا بشريعة مبنية على عمل مجرد عن العلم فانه لابد من العلم بصفة تلك الاعمال ووجوهها وليس من اصولها والا كان التكليف بها تكليفا لما لا نعلم ويجوز ان يبعث الله تعالى رسولا بشريعة علم يجب علينا اكتسابه والعمل به على غيرنا كما نعلم في كثير من احكام الحيض واحكام الزكاة والحج وغير ذلك وكل ذلك بحسب الالطاف التي نعلمها الله تعالى. ثم واذا قلنا في الشي انه معلوم من ضرورة الدين فليس الغرض انه

ثم

يعلم صحته دينه ضرورة كما نعلم المشاهدات وغيرها فان ذلك من المحال في
الاحكام الشرعية وكيف يصح في شيء من الشريعة ان يكون معلوما ضرورة والسنة التي هي
اصلها انما هي تعلم بالاسناد لا الـ. وانما الغرض بذلك انه يعلم ضرورة انه من شريعته
ودينه الذي كان يدين به فهو كالضروري في هذا المعنى حيث انه لا ينفي عن النفس
تشكك ولا شبهة بان عرف محمدا واحواله انه كان يدين بذلك ويعده من شريعته
وانه لا يختلف فيه اهل ملته. بل لا يختلف فيهم في ان محمدا كان يدين به اهل عداوته
ومخالفته وان كانوا لا يقرون بصحته في نفسه. فقد بان ان ما يدين به مما هو من ضرورة
الدين. وان كان فيما يقال انه معلوم من ضرورة الدين ما لا يعرفه ويخفى الحال فيه
الا العلماء واهل الاختلاط بملته والبحث عن احواله وذلك لان ما يعلم من ضرورة الدين
ضربان احدهما ما يحصل العلم به بالمشاهدة له وهذا يختص من كان في زمانه حاضرا له صلى الله
عليه واله والثاني ما يتواتر الخبر به فان تواتر الخبر الى من لا يحصره من اهل زمانه والى من
بعده من امته يجري مجرى مشاهدته لما تواتر به الخبر لما ثبت ان الاخبار المتواترة توجب
العلم الضروري فيعلم بذلك ضرورة انه من ملته وهذا في العمليات. فيطرد على امور كثيرة
منها انا نعلم ضرورة من دينه ان شريعته يجب الالتزام بها دون ما عداها من اليهودية
والنصرانية وغيرها من الملل الا ما هو داخل في نهاية ملة ابراهيم عليه السلام وان كنا نعلم
ان اتباعنا ملة ابراهيم من شريعته بدلالة الكتاب على ذلك. ومنها انا نعلم
بالضرورة ان من شريعته الاعتقاد انه مبعوث الى الكل من الثقلين الانس والجن
وان شريعته لازمة للجميع. والقرآن مع ذلك يدل على ما ذكرنا كما قال تعالى وما ارسلناك

إلا كافة للناس وقال يا أيها الناس إني رسول الله إليكم جميعا • ومنها أنا
نعلم أنه مبعوث إلى الجن بدلالة لا بضرورة الدين وتلك الدلالة القرآن نحو قوله وإذ
صرفنا إليك نفرا من الجن وقوله قل أوحي إلي أنه استمع نفر من الجن • وقوله قل لئن
اجتمعت الإنس والجن على أن يأتوا بمثل هذا القرآن وهو لا يتحداهم إلا وهو مبعوث إليهم •
فإن قيل وكيف قولكم فيمن لم يبلغه دعوته • قلنا قد اختلف العلماء في ذلك فمنهم من
قال لا يجوز أن تخفى هذه الدعوة وهي دعوة الإسلام على أحد أبدا واعتقد في يأجوج
ومأجوج أنهم إن كانوا مكلفين فلا بد أن تكون قد بلغتهم • ومنهم من جوز أن تخفى هذه
الدعوة في بعض الجهات النائية عن دار الإسلام وهو قول قاضي القضاة وهو الصحيح لأنه
إذا جاز أن يخفى قدر من أصحاب النبي صلى الله عليه وآله لما ثبت أنهم عذروا وكثير ممن أخبر
عن نفسه أنه ما عرف تحريم الزنا وغيره فكذلك يجوز في من غيرهم وليس في الشرع دلالة
توجب القطع على أنها قد بلغت جميع الأرض وعرفها جميع الإنس • والعقل يجوز أن يخفى
على البعض من في الأرض ولا سيما أن الطريق إنما هو الأخبار المتواترة فإذا جاز ذلك
فيها كان التكليف عليهم بما ركب في العقل فقط وإلا كان تكليفا لما لا يعلمه • وإذا امتحنا
في هذه الجهات وجدنا كثيرا من العوام والنساء لا يعرفون تفاصيل النبوة ولا ما يلزم به
الحجة من المعجزات ولا كثيرا مما يعلم من الدين ضرورة • وإن كانوا يعلمون النبي ويسمعون
ذكره ولهذا أنه قد لزمتهم الحجة ووجب عليهم البحث والنظر فلا يكون حكمهم حكم من لم
يسمع بذكره ولا يدري باسمه ولا يسمع بخبره • ومنها أنا نعلم باضطرار أن هذه
الملة لازمة للمكلفين إلى آخر أيام الدنيا • ومنها أنا نعلم من الدين ضرورة أنه

لا نبي بعد محمد صلى الله عليه وآله وما يروى من نزول عيسى عليه السلم فانه انما ينزل
على انه من جملة امته لا على انه يدعو الى شريعته ◦ ومنها انا نعلم ضرورة لحوق الضرر
من سلك ملته ونعلم ضرورة كفر ملل كثيرة كاليهود والنصارى والمجوس ومن نفى الصانع
او اثبت الشريك او يعبد الاصنام او يكذبه او يرد عليه او ينسبه او يستحل محاربته
فهذه واخواتها مما يعلم من ضرورة الدين ◦ واما ما يعلم بالاستدلال فهو كل
ما دل عليه الكتاب والسنة المتواترة والاجماع فانه يعلم من شرعه بالاستدلال نحو العلم
بالانبياء عليهم السلم من نوح وهود وصالح وانبياء بني اسرائيل وغيرهم من انبياء الله والعلم
بكثير من الامم ويأجوج ومأجوج والجن والملائكة ~~وانما ادخلوا في هذا الفصل~~ وكذلك
اهل
بين من الوعد والوعيد والقطع على الخلود للفساق وغير ذلك من الدلائل التي لا يمكن
احصاؤها هاهنا فهذا في تعيين بعض ما كلفنا العلم به بالضرورة او الاستدلال
واما الضرب الثاني من اقسام الشريعة فهو العمل وهو ايضا على ضربين احدهما
يعلم حكمه من ضرورة الدين ◦ والثاني لا يعلم حكمه من ضرورة الدين وهو ضربان احدهما
يعلم بالاستدلال والثاني لا يعلم بالاستدلال وانما يكون التكليف فيه متعلقا بالظن
فاما القسم الاول وهو ما يعلم من الافعال من ضرورة الدين فهو ينقسم الى واجب ومندوب
ومباح ومكروه وقبيح فالواجبات نحو العلم بوجوب الصلوات الخمس واختلافها في عدد
ركعاتها والعلم بالوضوء لها والغسل من الجنابة ومن الحيض وان هاهنا نواقض للوضوء ومفسدات
للصلوة والعلم باوقات الصلوات على الجملة ◦ وان في النهار من طلوع الفجر ثلث
صلوات وفي الليل صلاتين والعلم بما يجب من ستر العورة واستقبال القبلة

واعتبار المكان وفضيلة المسجد • وكذلك وجوب صلوة الجمعة وكذلك السنن في صلوة العيدين
اما فرضا واما نفلا على حسبه • ومنها العلم الضروري بصوم رمضان وان الصيام
الامتناع من الاكل والجماع والعلم بوقته المخصوص وانه يبطله اثنا وان له اولا واخرا
ومنها العلم بوجوب الزكوات في الاموال الابل والبقر والغنم والفضة والذهب
وربما يبلغ بعض العلما الى ان يعلم بالضرورة شرط ذلك كله ما لو اكثر مما يعلم العوام
والكثير مما يعلمه بعض من هو معدود من اهل القبلة لان ذلك الحمل بحسب الاختلاط بالملة
والبحث عن ذلك • ومنها العلم بالحج فانه ضروري والعلم بكثير من المواقف
ومواضع الحج على الجملة وانه لا بد فيه من الاحرام والطواف والوقوف بعرفة والحلق
العلم بصفاته وشرايطه بحسب الاختلاط بهذه الملة • ومنها العلم بوجوب الوفا
بالنذور والعلم بوجوب الكفارات في الايمان على الجملة • ومنها العلم بانه
يبغي تعلم قدر من القران ليستعمله في الصلوات بهذا في الواجبات واذا الحث الناظر
وحد ذلك • فاما القبائح الضرورية فنحو العلم بقبح شرب الخمر والزنا وتحريم لحم الخنزير
والميتة والدم ونكاح الامهات والاخوات وذوات المحارم فان ذلك كله يعلم من
ضرورة الدين • فاما المندوبات فهي كثير من سنن الصلوات وانه يحسن التطوعات
بالصلوات والصدقات والصيام والحج والعمرة • واما المباحات فنحو العلم من ضرورة
الدين اباحة ذبح البهائم واكلها واكل لحم الصيد واباحة النكاح والطلاق واباحة البيع
والشرا والاجارات وكثير من المعاملات واباحة قتل الكفار واستباحتهم
وجواز سبيهم واسترقاقهم وجواز الشرى منهم بعد ملكهم اذا اسلمن وكذلك

جواز استيفاء المواريث واستيفاء القصاص في النفس وكثير من الجراح وغير ذلك
والعلماء قد يعرفون من تفصيل ذلك ما لا يعلمه غيرهم ۞ فأما ما يعلم بالاستدلال
فهو ما كان بأحد الطرق الشرعية من الكتاب والسنة والإجماع ۞ وأما ما يكون مظنونا
فهو ما كان بأخبار الآحاد وبالاجتهاد فهذا هو الكلام في هذا القسم والله الهادي
وأما الموضع الرابع وهو في كيفية التعبد بهذه الشريعة فقد بينا أن هذه الملة منها
ما يعلم من الدين ضرورة ومنها ما يعلم بالاستدلال ومنها ما يرجع إلى غالب الظن بأخبار
الآحاد والقياس والاجتهاد فأما ما هو معلوم من ضرورة الدين فالتكليف بالعلم به
شامل للمكلفين والتعبد فيه بالعمل على حسبه فإنه قد يكون العلم واجبا بالشيء والعمل
على غيره كما يجب على النساء العلم بوجوب الجهاد والولاء والبراء والعلم بوجوب الجمعة والعمل
على غيرهن وكما يجب على الرجال العلم بأن الحيض والنفاس حكما يخصهما والعمل على النساء ۞
وأما ما يعلم بالاستدلال من الكتاب أو السنة أو الإجماع فقد يكون من النصوص الصريحة
في الكتاب والإجماع المشهور فيعم الجميع ممن عرف ذلك النص أو ذلك الإجماع العلم بصحته واعتقاد
مقتضاه والعمل إن أوجب العمل بحسبه وقد لا يظهر فيه وجه الاستدلال فيكون من
القسم الثالث وهو ما لا يمكن فيه إلا غالب الظن ۞ وهذا القسم التعبد فيه ضربان
أحدهما على العلماء والثاني على العوام ۞ أما العلماء فهو أن يجب عليهم النظر فيه واستنباط
الأحكام الشرعية من الكتاب والسنة والإجماع والقياس وبما يفهم ذلك وإن غمضت وجوه
الاستنباط وذلك لأنهم حراس الشرع الشريف ۞ وحماة الدين الحنيف وقد أخبر الله
تعالى في المتشابه أنه لا يعلم تأويله إلا الله والراسخون في العلم ۞ وقال تعالى ولو ردوه

الى الرسول والى اولي الامر منهم لعلمه الذين يستنبطونه منهم فلو تركوا النظر
والاستدلال لبطل هذا الشرع الشريف ولهتكت عرى الملة الحنيفية ولادى
الى ان لا يدان لله تعالى بدين • فعليهم حراسة هذا الثغر باظهار العلم ونشره والنظر
والتدبر والتفهم للكتاب والسنة ومواضع الاجماع وهذا فرض واجب تارة على
الاعيان وتارة على الكفاية ويدخل به في نقصه الفرضية على الاعيان وعلى هذا المعنى
يحمل ما روي عن النبي عليه السلام طلب العلم فريضة على كل مسلم • فالمراد به ان يجب
طلابه واطمانيته ووجب على كل مسلم التعرف به والطلب ثم من الاعمال ما يختص العلما
ويجب عليهم دون العامة بحسب علمهم ومن ذلك ما يختص بعضهم نحو الامامة والقضا والولاية
ومنها ما يكون الاعمال فيه شاملة وكل ذلك معلوم معين في الشرع الشريف • فاما
العوام فالتعبد عليهم فيما عدا معرفة الله تعالى بعدله وحكمته ومعرفة رسله وانبيائه
وليس من وعده ووعيده واصول الشرائع الرجوع الى اقوال العلماء • والوقوف عند اراء الحكماء
وان لا يتكلفوا في الحوادث الشرعية ولا يتكلفوا النظر فيما روي عنهم معرفته من فروع
هذه الملة وكل ذلك قد ورد به القران كما قال تعالى فاسألوا اهل الذكر ان كنتم
لا تعلمون • وقد قال بعض العلما يجب عليهم الرجوع لينبههم على موارد الادلة الشرعية
ووجوه الاستنباطات الفقهية • وهذا بعيد جدا لان العامي لا يعرف ذلك • ولا يمكنه
الوقوف على تلك الاغوار البعيدة والغوص اليها • ولهذا تجده اذا حكي له احد القولين
المتنافيين بوجهه استحسنه فاذا حكي له القول الاخر بوجهه استحسنه وربما خطر بباله
انهما سوا فيما يحكي للعالم ان تبعهما بعد كسر فتكليفهم لذلك تكليف بما لا يطيقون ولا يقدرون

عليه ولان المنقول عن الصحابة رضي الله عنهم انهم كانوا لا يكلفون العامة الا نظار
ولا ينبهونهم على وجوه المسائل ويفتونهم بالحكم مجردًا من عين دلالة واجماعهم حجة يجب اتباعه
نعم ويبقى الكلام في كثير من المسائل التي الحق فيها واحد نحو الامامة والكفر والتفسيق فيما
لا يجلي ولا هو معلوم من ضرورة الدين وكثير من الولا والبرا وهل يكون بالقلب او به وبالجوارح
الطاهرة ودار الحرب وبعضها ودار الهجرة كذلك وبعضها وبعض احكامها التي تعد فيما
الحق فيه واحد هل يجب على العامي تكليف النظر فيه ام لا يجب ويجوز له الرجوع الى
العلماء والعمل بقولهم والاصوب في هذا ان لا يجب على العامي تكليف ذلك ولا هو من شانه
لان تكليفه بذلك تكليف لما لا يطيقه الا بعد مدة مديدة ربما تفوت فيها وقت
الفعل الواجب الا ترى انه لو دعاهم امام الحق الى الجهاد لمن لا يعلمون من ضرورة الدين جواز
جهاده وقتله وقتاله وتعللوا بالوقوف اولا للنظر والتعلم حتى يعرفوا احكام ما يدعو اليه
عليه لكانوا من جملة القاعدين الذين رضوا بان يكونوا مع الخوالف وحق عليهم السخط
من الله تعالى حيث لم يجيبوا دعوة الامام. وكانوا من جملة الغواة والطغام وبان كثير بقوله
تعالى تعاونوا على البر والتقوى ولا تعاونوا على الاثم والعدوان. وايضا فان الصحابة في كل
زمان كانوا يدعون الى الجهاد والقتل والقتال كما فعله ابو بكر وعلي بن ابي طالب عليه السلم
لمن لا يعرف اكثر التابعين حكمهم ولا انهم يفتونهم على فتواهم وامنهم. وعلى هذه الطريقة
جرت طرائق اهل البيت عليهم السلم ويدخل تحته مسائل كثيرة جمة اعرضنا عن ذكرها لئلا
يطول الكلام في هذا الموضع وهو من علم الاصول. نعم ويبقى الكلام فيمن يقلده العامي
من العلماء. ولا خلاف انه لا بد من اشتراط العلم والورع وصحة المذهب في اصول الدين

فإن من لا يكون كذلك لا يجوز تقليده ولا الاعتماد على قوله • وعلى هذا ورد الحديث
عن النبي صلى الله عليه أن هذا العلم دين فانظروا عمن تأخذون دينكم • ولأن مهمل المجتهد
فيمن يقلده لم يكن مخيراً • فإن قلت إنه يجب عليه الاجتهاد فيمن يقلده قلنا أن العامي يمكنه
الاجتهاد في ذلك • والمعرفة أن هذا أعلم من هذا وأورع في ظاهر الحال لما ترى
وانتصابه للتدريس والتصنيف في علوم الدين • وبما يسمعه من الأخبار وبما يراه من رجوع
أهل الصلاح إليه أكثر من غيره عند الحوادث الغامضة ونحوه من أنواع الخبر التي لا يمكن
حصرها • ويؤيد هذه الطريقة قوله تعالى واتبعوا أحسن ما أنزل إليكم • فإن الأغلب
ظناً هو أحسن ما حكم الله به لنا ولأن ذلك راجع إلى غالب الظن والظن معه أقوى • وإن
قلنا فإنه يكون مخيراً فلأن الصحابة رضي الله عنهم ما كانوا يوجبون على العوام هذه الطريقة
بل كانوا يشاهدونهم يسألون من شاؤوا ولا يلومونه على ذلك ولا يخطئونه على النظر
والخبر وربما أن العامي تارة يسأل واحداً وحيناً غيره ولا ينكرون عليه ذلك • ويمكن
أن يقال أن الصحابة ما كانوا يستحسنون للعامي أن يعدل عمن هو أفضل عنده • ولهذا كان
لكل واحد من كبار الصحابة أتباع يأخذون عنه كأصحاب علي عليه السلام وأبي بكر وعمر ومعاذ
وابن مسعود وغيرهم • ويحتمل أن يقال يجب على العامي أو كلف لا يعدل إلى غير أهل البيت
عليهم السلام فيما يجمعون عليه • فإذا اختلفوا جاز أن يأخذ بقول أيهم شاء على حسب القولين
الأولين • لما ثبت لجمع أهل البيت عليهم السلام فلا يجوز للعامي الخروج عن إجماعهم لما نبينه
أنه حجة قاطعة • وأما حيث لا يجمعون فالأقرب أنه إن أمكن العامي النظر والاجتهاد
في العلماء فعل وإن تضايق وقت الحادثة جاز له الاعتماد على من شاء لقوله تعالى يريد

الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر ۝ وقد فصلنا الكلام في ذلك في كتابنا الموسوم
بتحرير الاصول ۝ فان قيل وكيف يجب على العامي الاعتماد على ما اجمع عليه اهل البيت
عليهم السلام ويتضيق عليه ان يرجع الى غيرهم مع انكم قلتم ان ما الحق فيه واحد فانه لا
يجب على العامي النظر فيه بل يكفيه التقليد فاذا كان يكفيه التقليد ثم قلد من يقول
بان اجماعهم ليس بحجة وبنى على هذا انه يجوز له العدول عنهم ۝ وكيف قلتم يضيق عليه
ان لا يرجع الى غيرهم ويحرم ذلك عليه قلنا يمكن ان يقال ان القول بان اتباعهم واجب
مما يظهر للعامي النظر فيه ولا يعزب معرفته لانه يعرف بنصوص ظاهرة عن النبي صلى
الله عليه واله لمن بحث عن الاخبار مع انه يرويها المخالف والموالف وكثر عدد سماعها
يحتاج الى البحث ونظر في استنباط وجوه اتباعهم ۝ بل ذلك يعرف بتصفحها ولا يعزب عنه
معرفة ذلك ۝ ولقائل ان يقول ان كثيرا من اهل العلم قد عرف تلك النصوص ولم يوجب العلم
له بان اجماعهم حجة فكيف يصح ما قلتم ۝ وان رجعتم الى الآيات الدالة على ان اجماعهم حجة
ضعفت المسألة لان العامي لا يمكنه استنباطها ۝ ويمكن ان يقال ان هذا هو الذي لاجله
قال كثير من مشايخ اهل البيت عليهم السلام انه لا يفسق من اعتمد على قول المخالف اجماعهم من
اقوال الائمة ۝ وذلك لانه اذا كان قد ثبت ذلك بناء على انه لا يجب عليه اتباعهم اما لشبهة
دخلت عليه في اجماعهم ۝ واما التقليد لمن كان كذلك ولا دليل على ان ترك اتباعهم
في اجماعهم يكون فسقا على هذا لم يفسق اصحابنا من قال بذلك من المعتزلة ۝ ومن اعتمد
على خلاف قولهم كابي حنيفة والشافعي وغيرهم وجعلوا الفروع المتفرعة على ذلك
في النكاح والطلاق وغير ذلك من مسائل الاجتهاد ۝ وان كانت انما تنبني على ان

اجماعهم ليس بحجة ۝ ولقائل ان يقول اما العامي فانه لا حرج عليه في شيء من ذلك لانه
لا يجب عليه النظر في ان اجماعهم حجة ولا يكاد يدرك ذلك في الاكثر واما ارباب
النظر فان ذلك من جملة الواجبات عليهم لانهم لا يامنون من تركه ان يكون خطأ والاقدام
على اعتقاد او فعل مبني على اعتقاد لا يؤمن ان يكون خطأ قبيح ۝ ولقائل ان يقول فهذا
تفصيل لمن خالف الحق فيما الحق فيه واحد ويقول بانه مبني على جهل وفعل قبيح ۝ ويمكن ان
يقال بان الصحابة كانت تخطي في ذلك ويفرقون بين ذلك وبين فروع الفقه ۝ ولهذا خطي
علي عليه السلام المتخلف عنه وتارك النصرة له من المتوقفين عن الخروج معه نحو محمد بن مسلمة
وسعد وابن عمر وابي موسى وغيرهم ۝ وان الظاهر من ابي بكر انه كان يخطي في
ذلك وكذلك عمر وكذلك عثمن ومخاطباتهم في الامامة وما يخص بها تقتضي ذلك
وان لم يقتض التفسيق الا ان يقترن مع الفعل تركا القول فعلا او مع الاعتقاد فعلا
والحكم بالتفسيق منهم في ذلك كل على حسب اعتقاده وتلخيص عبارات الكلام في هذه
المسألة فلعله ياتي لها تفصيل فيما بعد في الامامة ان شاء الله تعالى فانه بها اليق ۝
فان قيل فهل يجوز تقليد الميت ام لا ۝ قلنا اما اذا كان الحي موجودا لحكم الحادثة
ومتمكنا للمكلف وتكاملت فيه شرائط جواز الاخذ عنه فالاولى ان لا يجوز العدول
عنه الى الميت ويقرب ان يكون ذلك اجماعا لان الله تعالى امر بسؤال اهل الذكر بقوله
فاسألوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون وهذا من اهل الذكر وهو من اهل الامر الذين
قال تعالى ولو ردوه الى الرسول والى الامر منهم لعلمه الذين يستنبطونه منهم والميت
لا يصح سؤاله ولا الرد اليه ولا يمكن اخذ الجواب عنه فكيف يقال بانه يعدل عن

الحق الى المفتي • فاما اذا لم يوجد العالم عند الحادثه ونص ائمتي في فيها فقد اختلف
العلما هل يجوز تقليد المستفتي لا • والادله التي ذكرناها تقتضي انه لا يجوز للمفتي ولان
ما يوجد في تصانيفه او يعرف انه كان يقوله ليس هو جوابه الان عند حدوث هذه الحادثه
فان الجواب انما يحدث بحدوث السوال والسوال حادث بعد موته • فالجواب يجب ان
يكون حادثا • وليس لقايل ان يقول بانه مثل خبر قول النبي صلى الله عليه واله وذلك
لان قوله صلى الله عليه واله حجه يجب اتباعها • وقول المفتي قول عن النبي والوصي ليس بحجه يجب
اتباعها فافترقا • ولهم ان هذا بنا على انه يجب تجديد الاجتهاد عند حدوث الحادثه وهذا
لا يلزم لانه كان يجب عليه ان ينظر الف مره في حادثه واحده اذا سيل الف مره • فانا نقول
تجديد الاجتهاد فيما اختلف فيه العلما • والاصوب انه يجب على العالم تجديد الاجتهاد
عند السوال لان الله تعالى نهى ان يقول الانسان ما لا يعلم • وقال كثير منا عبد الله
ان يقولوا ما لا يعلمون فليس له ان يجيب الا بما يعلمه • فان كان عالما بصحة جوابه
الاول جاز ان يفتي به • وان لم يكن عالما بصحته او لم يذكره وجب عليه تجديد الاجتهاد
ليقول بما يعلم • ولانه اذا لم يعلم صحة جوابه الاول لا يامن ان يفتي بغير الحق
والفتوى بغير الحق لا تجوز • فلهذا يجب تجديد النظر ما لم يكن عالما بصحته • وقوله
يلزم تجديد النظر الف مره فليس هذا بمستنكر كما يلزمه ان يجدد النظر الف مره
في مسايل عده وليس فيه الا مجرد الاستبعاد • وذلك لا يورث علما ولا ظنا
وقول القايل اصحاب محمد صلى الله عليه واله كانوا يفتون بفتيا وبهم الاولى لا يصح
لانهم تارة يفتون بها وتارة بغيرها وهذا يدل على انهم يجددون الانظار

تقليد

فان قيل فقد قال النبي عليه السلام عليكم بسنتي وسنة الخلفا الراشدين من بعدي
عضوا عليها بالنواجذ • وقوله عليه السلام اصحابي كالنجوم بايهم اقتديتم اهتديتم
وقوله اقتدوا باللذين من بعدي ابي بكر وعمر وهذا الخطاب لمن كان في زمنه
لعدم موته ولعدم موتهم فان الخطاب شامل للمكلفين • قلنا ان هذه الاخبار
اخبار احاد فلا نعترض بها على الادلة القطعية • والدليل القطعي دال على انه لا يمكن
الاستفتا من الميت • وما المقلد في اخذه بقول الميت الا كمن له من اجتهد في المسله
من تلقا نفسه في اخذه بما سمع من قول العالم • فانه قد ثبت ان قوله ليس باعظم من
قول رسول الله صلى الله عليه واله • وقد ثبت ان العامي لا يجوز له الاخذ بالاخبار
المروية عن النبي صلى الله عليه واله في الاحكام الشرعية الا فيما يعلم قصده فيه ضرورة
ولكون نفسه معلوما منه له بالضرورة • فان لم يجز له ذلك فيمن هو يجب اتباعه
على الكافة فاولى واحرى ان لا يجوز له الاخذ بقول عالم ميت • ويؤكد ذلك ان
العقل كان يقضي بانه لا يجوز له الرجوع الى فتوى احد في تحليل ولا تحريم لفوات
العصمة وجواز الجهل والكذب • ثم ورد الشرع بلزوم استفتا العامي
للعالم الورع الحي فبقي من عداه من الاموات على اصل القبح والحظر فان قيل
فهل يجب الفتوى على العالم عند السوال • قلنا يجب على احد وجهين
اما على الكفاية واما على التعين عند ان لا يوجد غيره وتضيق وقت الحاجة الى
الجواب • كما قال تعالى واذ اخذ الله ميثاق الذين اوتوا الكتاب لتبيننه للناس

ولا الكتمونه. ولا خلاف انه يجب البيان عند الحاجة اليه وانما يجب على الكفاية

متى كان هناك جماعة كل واحد منهم جوابه يقوم مقام جواب الاخر هذا على

القول بالتخيير في مسائل الاجتهاد. فاما اذا قلنا بانه يلتبس على المخير بل المجتهد العامي

فانه يجب على من يسئل ان يجيب ويضيق عليه ذلك حيث جعله عمدته. فان قيل

وكيف نجاة العامي اذا ضيق عليه وقت الحادثة ولم يحصل الجواب من العالم الحاجة في

النظر الى مدة مديدة. قلنا ان كان له في الحادثة اصل شرعي رجع اليه وان لم يكن له

في الحادثة اصل شرعي رجع في الحادثة الى قضية العقل الى ان يحصل الجواب للعالم

وذلك لانه لا سبيل له الى العمل الا على هذا الوجه وكان واجبا لانه لا يتم الواجب

الا به وما لا يتم الواجب الا به كان واجبا كوجوبه. وهذا بجواز ان نسأله عن الصلاة

عريانا ان اهل الحرمة اذا كان ثوبه نجسا او لاحرمة وجب عليه ان يصلي لا لابسا للنجس فان

الاصل شرعا اللباس وترك كشف العورة فاذا لم يحصل النظر للعالم صلى لابسا

للنجس في تلك الصلوة اذا خاف فوات الوقت. لان ذلك هو الاصل شرعا. وان كان

العقل يجوز التجرد ولكن الرجوع الى اقرب المعهودين اولى. فان قيل فهل يحسن النظر

في مسائل الفقه قبل السؤال. قلنا اذا قصد بذلك تمهيد طرق الفقه

وتسهيل النظر على الناظرين عند حدوث الحادثة كان حسنا. وان لم يقصد ذلك كان

عبثا قبيحا لانا قد بينا انه لا يسعه الا التحديد بالنظر وهكذا ذكر قاضي القضاة

رحمه الله. وكذلك لو اشتغل بذلك دون النظر في مسائل اصول الدين

والرد على المخالفين واستقر دابالنظر في ذلك دون تمهيد الاصول وكان ذلك
معظم شغله فانه لا يكون مصيبا في ذلك • وانما يكون مصيبا متى جعل اول امره ومعظم
شغله باصول الدين وذلك لان اصول الدين مما تحت العلم بها ولا يقع النظر فيها الا بسبب
العلم والعلم كله حسن فالنظر يجب ان يكون حسنا • ولانه ما لم يمهد طرق
الاصول لا يتمكن من جواب المخالفين والرد على الملحدين • وقد ثبت ان من كان
عاملا بدلالة لا يجب عليه تجديد النظر • ومن كان عاملا بامارة فعليه تجديد النظر
فيها ولا ينفعه ظنه الاول • بخلاف الكلام في اصول الدين فانه لا يلزمه تجديد النظر
فيما قد علمه • فان قيل فمن هذا الانكار على الفقهاء في اشتغالهم بالفقه ومواظبتهم
على تعلمه وتعليمه قلنا انما من جعل ذلك معظم شغله و[illegible] الاشتغال به من دون
معرفة ادلة العقول وتمهيد الاصول فهو بالجهالة مذموم وذلك لانه قد ثبت انه
لا يمكن معرفة الشريعة الا من النبي ولا يمكن معرفة النبي الا بتمهيد دلائل العقول
وقد ثبت ان الجهالة بالاصول كفر وضلال والجهالة بالفروع لا توجب الجهل ولا الضلال
لما ثبت من جواز التقليد فيها • وانت اذا اخبرت من استولى عليه الفقه وقطع فيه
ايامه ولياليه دون الاصول في الفرق بين النبي والمتنبي والسحر والكهانة والمعجز والتمييز
بين المتشابه والمحكم وانه لم جعل تعالى بعضه محكما وبعضه متشابها وبعضه مجملا
وبعضه مفصلا وناسخا ومنسوخا وما الحكمة في امره ليتنبه ان يقول اهدنا

الصراط المستقيم وقد هداه ولم امر بان نزول ولا حملنا ما لا طاقة لنا به وهو لا يفعل
ذلك ٥ وما الفائدة في جعله الدنيا والاخرة وهلا ادخل الجميع الجنة بلا تكليف
ولم كلف فرعون وقد علم انه لا يومن ولم خلق من يكفر به ويسبه ٥ وهلا دام الكمال
عقله لو جحد به اخرس لا يتكلم وبليد لا يفهم ٥ وهذا الا ان يرضى به لدينه المهتم
بامر نفسه المعول على صلاح اخرته ٥ فاما من لم يكن همه الا اقتنا الجاه عند العوام
والرضى بالعيش من الناس من الطعام فمن حمل على ذلك لم يزد الا له همته ٥ ووهن نظره لاخرته
وهذا اتى على عظم الشرف في علم الاصول ٥ وانه المعول عليه عند ذوي العقول
وليس بمحسوس من جمع بين الحسن ٥ ولاكن المنقوص من اهمل او فرق الخطين وبالجنس
القسمين فهذا اخر ما ذكرناه في هذا والله الهادي وبه تم القسم الرابع من اصول
الدين وهو الشرائع وهو تمام الجزء الثاني من الكتاب ٥ وفرغت منه يوم الخميس لثلث
النهار لعشر ليلة خلت من شهر ربيع الاخر من شهور سنة اربعين وستمائة سنة من الهجرة
والحمد لله وحده ٥ وصلواته على رسوله العربي الهاشمي الابطحي واله وسلامه
وكان الفراغ من نساخته بعد صلوة الظهر يوم الخميس لعشرين ليلة خلت من شهر ربيع الاخر
تاريخ مصنفه طول الله مدته ٥ بمدينة صعدة المحروسة بالمشاهد المقدسة
بخط الفقير الى رحمة الله العلي الكبير محمد بن اسعد بن زيد العنسي المذحجي غفر الله له
ولوالديه وللمسلمين امين ٥ وصلى الله على محمد النبي وعلى اله وسلم
ويتلوه في الجزء الثالث الامامة ان شا الله تعالى

الصراط المستقيم وفيه آلة وله أمر بارتكاب ولا تحملنا ما لا طاقة لنا به وهو لا يفعل

ذلك وما … الجنة بلا تكليف

ولم يكلف فرعون … وما ذا الكمل

عقله لوجدانه … ه لدينه المهتم

بأمر نفسه المعت… عند العوام

والوصي بالقشر من … وهي نظرة لاخرته

… عند ذوي العقول

وهذا اكـ… بس وبالجنس

ولبس بالمحسوس … العمر من اصول

القسمين فهذا … الخمس بينهت

الدين وهو الشرايع … ابه سنة من الهجرة

النهار العشر … وسلم

والحمد لله وحده … شهر ربيع الآخر

وكان الفراغ من نسخ … اهد المقدسه

تاريخ مصنفه … عفر الله له

بخط الفقير الى …

ولوالديه وللمسلمين … سلم

ونبلوه في …